

# آرمان

و

## اندیشه

## جلد یکم

نویسنده: دکتر فرشید فریدونی  
 استاد دانشگاه در رشته ی علوم سیاسی  
 آرمان و اندیشه، جلد یکم  
 نشر پژوهش جنبش های اجتماعی ایران (برلین)  
 چاپ: دسامبر ۲۰۰۳  
 آدرس پست الکترونیکی: fferidony@gmx.de  
 حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۷	مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش های اجتماعی در ایران
۲۳	نقدی بر تاریخچه ی گلوبالیسم و پروژه ی سیاسی - اقتصادی سوسیال دمکراسی
۳۹	بحران فقه سنتی و محدودیت های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران
۶۵	جنبش کارگری و سندیکای وابسته - تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)
۹۳	نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتاریسم"
۱۲۹	تمدن و تاریخچه ی تمدن ستیزی در ایران
۱۶۵	معرفی و نقد کتاب "زن در گرداب شریعت" - نوشته ی دکتر رضا آیرملو

در تئوری‌ها و تکمیل و گسترش ساختاری آن‌ها برای درک معقول‌تر روند تحولات اجتماعی - سیاسی ایران است.

معرفی نتایج تحقیقات در سمینارها و گزاردن آن‌ها به محک خرد، انتشار نوشته‌ها با انگیزه‌ی گشایش بحث و پذیرش ضرورت نقد و بررسی متقابل، ابزاری مناسب‌اند که می‌توانند به انسجام حوزه‌ی نظری فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی ایران کمک کنند که در وهله‌ی نخست فرم بخصوص نظم سرمایه‌داری ایران را به صورت دولت جمهوری اسلامی به مراتب جامع‌تر درک کنند.

در وهله‌ی بعدی بحث پیرامون عوامل بحران نظری - تجربی جنبش کارگری - سوسیالیستی است که به گمان من منجر به پراکندگی فعالین سیاسی و ایجاد فاصله میان آن‌ها و نسل‌های جوان‌تر می‌شود. به نظر می‌آید که عامل این بحران، کوتاهی فعالین این جنبش است. ۲۵ سال بعد از شکست جنبش سوسیالیستی در دوران انقلاب بهمن و ۱۵ سال پس از فروپاشی کشورهای "سوسیالیستی"، هنوز نه تحلیلی معقول از این فجایع ارائه شده و نه بحثی جدی پیرامون آن‌ها میان ایرانیان گشوده شده است. بحران نظری - تجربی الزاماً به بحران ایدئالیستی می‌انجامد و سازمان‌دهی نوین جنبش کارگری - سوسیالیستی را تخریب می‌کند. آنتونیو گرامشی به درستی وقوع بحران را زمانی می‌داند که "ایده‌های قدیمی می‌میرند و ایده‌های نوینی جایگزین آن‌ها نمی‌شوند".

به بیان دیگر، پراکندگی موجود نتیجه‌ی آن است که از جنبه‌ی نظری بحث نکرده‌ایم و توافق نداریم و تجربیات مبارزاتی خود را به نسل‌های جوان‌تر منتقل نکرده‌ایم. نسل‌های جوان‌تر ایران نمی‌دانند و نمی‌تواند بدانند که چه تجربیاتی ارزشمند بوده‌اند و باید انجامش دهند و چه تحلیل‌هایی مضر واقع شده‌اند و نباید دیگر به کار گرفته شوند. بدیهی است که حل بحران نظری - تجربی بدون نقد سازنده امکان پذیر نیست. اما دینامیسم نقد، خود می‌تواند در مجموع میراث مبارزاتی برخی فعالین و سازمان‌های سیاسی را مورد پرسش قرار دهد و منجر به کساد نهایی بازار سیاسی آنان شود. اما تداوم میراث خواری دراز مدت به جدا افتادن از نسل‌های جوان‌تر و پرسش‌گر ایران می‌انجامد و در نتیجه نه تنها جایگاه اجتماعی - سیاسی جنبش کارگری - سوسیالیستی

## دیباچه

در جلد نخست گاه‌نامه‌ی "آرمان و اندیشه"، نقدی بر کتاب "زن در گرداب شریعت" نوشته‌ی دکتر رضا آیرملو و مجموعه مقالاتی از من منتشر می‌شوند. این مقالات در سمینارهای "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در شهر برلین به بحث گذاشته شده‌اند. این انجمن فقط گروهی از فعالین سیاسی و محققان علوم اجتماعی را به سخنرانی دعوت می‌کند که خواهان و پی‌گیر سرنگونی نظام جمهوری اسلامی‌اند و پروژه‌های ملی و ملی - مذهبی برای آینده‌ی ایران دنبال نمی‌کنند و در سرکوب مردم ایران نیز شرکت نکرده‌اند. به این ترتیب انجمن خود را از یک سو از شر "روشنفکران" غیر متعهد یا با سوء پیشینه، راحت کرده و از سوی دیگر، بخش وسیعی از محققان علوم اجتماعی و فعالین سیاسی را برای کنکاش و گفتگو در نظر گرفته است.

برنامه‌ی تحقیقاتی این انجمن، دو هدف متفاوت را پی می‌گیرد. از یک طرف به نقد ساختار تاریخی، پشتوانه‌ی فرهنگی و ایدئولوژی افشار محافظه‌کار و طبقه‌ی حاکم بر ایران می‌پردازد، و از سوی دیگر بررسی بحران جنبش کارگری - سوسیالیستی کشور را دنبال می‌کند. مقالات این مجلد، حاکی از پیروی این برنامه‌اند. من برای بررسی مقوله‌های اجتماعی، از شیوه‌ی تحقیقاتی رساله‌ی دکترایم پیروی می‌کنم که در آکادمی علوم سیاسی دانشگاه آزاد برلین مورد بحث قرار گرفته و به وسیله‌ی محقق‌های برجسته‌ای مانند المار آلت‌فاتر، هاینر گانسمن و ولف‌دیدر نار پذیرفته شده است. به این ترتیب من از تئوری‌های علوم اجتماعی غربی، به عنوان آناتومی کلی و جهان‌شمول جامعه، برای بررسی مسائل اجتماعی بخصوص ایران استفاده می‌کنم. با این شیوه، نه تنها تئوری‌های پذیرفته شده برای تحلیل اوضاع اجتماعی ایران قابل استفاده می‌شوند، بلکه نتایج تحقیقات نوین اجتماعی به مجامع سیاسی ایران نیز راه می‌یابند. بدیهی است که تئوری‌های غربی تمامی موارد اجتماعی و روند تحولات سیاسی در ایران را، به دلیل پشتوانه‌های متفاوت فلسفی - فرهنگی و ساختار بخصوص تاریخی - اجتماعی آن‌ها، نمی‌توانند تماماً مفهوم کنند. رفع این کمبود نیازمند ادغام تجربه‌ی میدانی کسب شده

در ایران را تخریب می‌کند، بلکه فعالین سیاسی این جنبش را مبدل به جمعی کوچک، منزوی و قابل سرکوبی می‌کند. بدون شک حل بحران نظری - تجربی سوسیالیست‌ها پروژه‌ای گسترده و اجتماعی است و همگی - هم در حوزه‌ی نظری و هم در حوزه‌ی عملی و تشکیلاتی - باید در بازسازی آن سهیم باشند. از این رو تدارک چنین سمینارهایی برای بررسی چند جانبه‌ی مقوله‌های اجتماعی و ترویج گفتگو و کنکاش میان فعالین سیاسی، راهی مناسب به سوی مقصدی مشخص است.

سمینارهای نامبرده حداقل با شرکت دو سخنران برگزار شده‌اند و آگهی آن‌ها یک ماه قبل از برگزاری منتشر می‌شدند که رفقای دیگر خود را برای نقد و بررسی متقابل آماده کنند. در این سمینارها به ترتیب حروف دکتر رضا آیرملو، دکتر ژاله احمدی، تراب (ملقب به ت ت)، دکتر پیمان حقیقی، محمود راسخ، اعظم کمگویان، فریدون گیلانی، آزاده قهرمان، جلیل محمودی و سیاوش مدرس‌ی به عنوان سخنران با من و انجمن "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" همکاری کردند.

طرح این نکته اما ضروری است که این جلسات با استقبال همگانی در شهر برلین روبرو نشد. بخصوص کسانی که از بحران جنبش کارگری - سوسیالیستی دکانی دو نبش ساخته‌اند و در لوای ضرورت تحقق دمکراسی از جریان‌های ملی و مذهبی پشتیبانی می‌کنند به بایکوت این جلسات روی آوردند. برخی از آن‌ها حتا از مداخله در زندگی خصوصی من و ایجاد و ترویج شایعات نیز ابائی نکردند.

واکنش این قبیل افراد به راحتی قابل توضیح است، زیرا بحث و گفتگو و گزینش خرد برای بررسی مسائل اجتماعی - سیاسی، نه تنها دکان بی‌خردان را تعطیل می‌کند، بلکه ادعای کاذب آنان را در رابطه با علم جامعه‌شناسی و فرهنگ مبارزاتی مورد پرسش قرار می‌دهد. در مقابل از تمامی رفقای که در این سمینارها شرکت جستند و به خلاقیت مباحث کمک کردند، یا در تدارک آن‌ها همکاری داشتند، بی‌نهایت سپاس‌گزارم. از جمله باید از رفقای بزرگووارم تشکر کنم که در برگزاری و اداره‌ی سمینارها با من همکاری کردند.

بدیهی است که مسئولیت کامل "آرمان و اندیشه" را من به تنهایی به عهده دارم.

جنبش‌های اجتماعی متشکل می‌شوند. بدون عراق می‌توان تاریخ ۳۰ ساله‌ی جمهوری اسلامی را به تاریخ نزاع مابین جامعه‌ی دولتی - دینی با جامعه‌ی غیر دولتی خلاصه کرد. این تاریخ را می‌توان به طور کلی به دو دوران متفاوت تقسیم نمود.

دوران اول دوران تعرض جامعه‌ی دولتی - دینی به جامعه‌ی غیر دولتی است، که بعد از انقلاب، از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۷۰ بطول انجامید. این دوران با شعار "یا روسری یا توسری" برای سرکوب زنان بی حجاب شروع شد و اوج خود را در قتل عام زندانیان سیاسی در سال‌های ۱۳۵۹ و ۱۳۶۷ نشان داد. دوران دوم دوران تدافعی جامعه‌ی دولتی - دینی است زیرا از سال ۱۳۷۰ به بعد جنبش‌های اجتماعی چون جنبش کارگری، جنبش دانشجویی و جنبش فمینیستی به سازمان‌دهی خود در جامعه‌ی غیر دولتی پرداختند و در مبارزه‌ی روزمره‌ی خود جامعه‌ی دولتی - دینی را به عقب راندند. هم اکنون جامعه‌ی دولتی - دینی برای حفظ نظام اسلامی به سازمان‌دهی یک عقب نشینی کنترل شده در مقابل جنبش‌های اجتماعی مشغول است. دلایل این عقب نشینی درک سه واقعیت توسط اسلام‌یون می‌باشد.

اول این‌که آن‌ها دریافته‌اند که آرمان‌های آن‌ها مانند ایجاد جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی، تحقق اقتصاد اسلامی، گسترش فرهنگ اسلامی و صدور انقلاب اسلامی عملی نمی‌باشند. دوم این‌که اسلام‌یون به مرور زمان واقف شده‌اند که ابزارها و منابع دولتی برای سرکوب جنبش‌های اجتماعی محدود می‌باشند. از این دو مهم‌تر اما شناخت این واقعیت است که سرکوب جنبش‌های اجتماعی مسبب گسست هر چه فزون‌تر فرهنگی و اخلاقی مردم ایران از دین اسلام می‌شود.

مورد پرسش است که چه عواملی سبب شده‌اند که جامعه‌ی دولتی - دینی در این وضعیت تدافعی قرار گیرد و در این ارتباط پدیده‌ی مدرن چه نقشی را ایفا می‌کند؟ البته استفاده از عبارت مدرن برای این نوشته از دید زبان‌شناسی نیست، زیرا مدرن به معنای نوگرایی یا تجدد است. استفاده از عبارت مدرن در این نوشته از دیدگاه جامعه‌شناسی می‌باشد، که بیان‌گر یک وضعیت اجتماعی، یعنی مدرنیته است.

## مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران

بعد از سرنگونی نظام سلطنتی در ایران اسلام‌یون به سازمان‌دهی جمهوری اسلامی روی آوردند. با تصویب قانون اساسی در سال ۱۳۵۹ سازمان‌دهی جامعه‌ی دولتی نیز به پایان رسید. جامعه‌ی دولتی جمهوری اسلامی شامل نهادهای حقوقی و حقیقی می‌باشد.

نهادهای حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی درج شده‌اند و شامل نهادهای اسلامی یا دین‌سالار چون ولایت فقیه، شورای نگهبان و مجلس خبرگان می‌باشند. نهادهای جمهوری یا مردم‌سالار شامل مجلس شورای ملی (اسلامی)، نهاد ریاست جمهوری و شورای شهرها و روستاها هستند. مجری قوانین دولتی و قوه‌ی قضائیه نیروهای انتظامی چون ارتش، شهربانی، زندان‌داری، پاسداران انقلاب و نیروهای بسیج می‌باشند. نهادهای حقیقی با وجود اینکه در قانون اساسی جمهوری اسلامی قید نشده‌اند، در تمام شئون سیاسی و اجتماعی دخالت دارند و به عنوان محافل دینی قدرت قید می‌شوند. نمایندگان این محافل ریاست و نظارت نهادهای اقتصادی و دینی چون بنیاد مستضعفین، بنیاد پانزده خرداد، بنیاد مسکن انقلاب اسلامی، بنیاد حرم مطهر امام رضا و غیره را عهده دار می‌باشند. برخی از نمایندگان این محافل در حوزه‌های علمیه باز تولید ایدئولوژی نظام جمهوری اسلامی را به عهده دارند. کمیته‌های انقلاب، نیروهای حزب‌الله و دادگاه روحانیت قوای قضائیه و مجریه نهادهای حقیقی می‌باشند که بدون هیچ‌گونه پشتوانه‌ی حقوقی به تعقیب و سرکوب مخالفین و منتقدین نظام اسلامی می‌پردازند.

بدیهی است که جامعه‌ی دولتی نظام اسلامی با چنین ساختاری مجموعه‌ای متضاد و متناقض می‌باشد و در نتیجه طرح یک سیاست قاطع دولتی را غیر ممکن می‌کند. حل و فصل این تضادها که معمولاً ریشه‌ی مادی و انگیزه‌ی افزایش نفوذ سیاسی دارند در شورای مصلحت نظام صورت می‌گیرد. عمل کرد این نهاد میانجی‌گری میان نمایندگان نهادهای حقوقی و حقیقی برای حفظ و تضمین تداوم نظام جمهوری اسلامی می‌باشد. جامعه‌ی دولتی - دینی در ایران از همان آغاز سازمان‌دهی خود به سرکوب و تعرض به جامعه‌ی غیر دولتی پرداخت. جامعه‌ی غیر دولتی همان حوزه‌ای است که در آن

شدید بود.<sup>۱</sup> در نتیجه پروتستان‌ها کسب موقعیت مطلوب اجتماعی و رفاه اقتصادی را به عنوان عنایتی الهی و پاداشی دینی برای این طریقه‌ی زندگی می‌پنداشتند. این تحولات در درک دین مسبب تغییر کلی رابطه‌ی پروتستان‌ها با جهان شد. رابطه‌ی دینی آن‌ها زندگی روزمره را نیز مد نظر داشت. سازمان‌دهی زندگی روزمره دیگر توسط ارزش‌های دینی مانند "نفی جهان" یا "گریز از جهان" صورت نمی‌گرفت و دیگر سعادت فقط در آخرت جستجو نمی‌شد. به این شیوه معیارهای ارزشی - دینی در فرقه‌های پروتستان به "بهبود جهان"، "تغییر جهان" و "حکومت بر جهان" مبدل شدند. این تحولات نهادی را ماکس وبر "دنیوی شدن" و "رهایی از افسون‌زدگی جامعه" می‌نامد، که خود را در عمومی شدن یک اخلاقیات شغلی که در خدمت بهبود زندگی روزمره است، منعکس می‌کند.<sup>۲</sup>

عامل دوم نهادینه شدن فرقه‌های پروتستان تحولات ساختار نهادهای دینی بعد از رفرماسیون بود. قبل از رفرماسیون مسائل دینی در انحصار کشیش‌ها و واتیکان بود، رعایت اصول دینی توسط قوای انتظامی به مردم تحمیل می‌شد و مجازات یا پاداش دینی مربوط به یک عمل بخصوص بود. در فرقه‌های متفاوت پروتستان مؤمنین خود مبلغ و مروج دین بودند. رعایت اصول دین برای کسب عنایت الهی و در نتیجه بهبود موقعیت اجتماعی و رفاه اقتصادی صورت می‌گرفت و طریقه‌ی کلی زندگی متدینین معیار تعلق آن‌ها به یک فرقه‌ی بخصوص بود.<sup>۳</sup>

با نهادینه شدن فرقه‌های متفاوت پروتستان نفوذ اجتماعی واتیکان تضعیف شد و توازنی ما بین قوای کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها ایجاد گشت. این پدیده زمینه‌ی مناسبی را برای روشنگری مهیا ساخت و به این ترتیب پشتوانه‌ای اجتماعی برای عمومیت ایده‌ی مدرنیسم شکل گرفت. اما تعمیم هر ایده‌ای وابسته به یک زمینه‌ی مساعد مادی است. بر خلاف عده‌ی زیادی از منتقدین ماکس وبر، که او را متهم به بررسی یک جنبه‌ی ایدئالیستی می‌کنند، هابرماس تأکید دارد که او جنبه‌ی مادی عمومیت یک ایده‌ی اجتماعی را نیز در نظر گرفته است. ماکس وبر فقط مدعی بوده است، که ایده‌ها عوامل

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۲۲f., ۱۶۴f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۲۶f.

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۲۹۶f.

تئوریسین شناخته شده‌ی مدرنیته، ماکس وبر می‌پرسد که چه عواملی در مغرب مسبب ایجاد یک فرهنگ بخصوص و جهان‌شمول شده‌اند.<sup>۱</sup> او برای پاسخ به این پرسش به پژوهش تحولات دینی می‌پردازد که بعد از رفرماسیون در فرقه‌های متفاوت پروتستان در شهرهای بزرگ اروپا رخ داده است. این فرقه‌ها شامل کلونیسیم (که در قرن ۱۷ در شهرهای بزرگ اروپای غربی عمومیت پیدا کرد)، پیتیتسیم (انشعابی از فرقه‌ی کلونیسیم)، متدیسم (که در اواسط قرن ۱۸ تبدیل به یک جهان بینی دولتی در غرب اروپا شد) و فرقه‌های متفاوت که نوزادگان خود را غسل تعمید می‌دادند. این فرقه‌ها بعدها خود را در قرن ۱۷ بنام فرقه‌ی بابتیسیم متشکل ساختند و غسل تعمید دوباره (بعد از تولد و بعد از دوران بلوغ) را متعهد شدند.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر فرقه‌ی بابتیسیم موروثی بودن دین را مردود می‌داند.

با عمومیت یافتن فرقه‌های پروتستان و تضعیف واتیکان، تعقیب دولتی و سیستماتیک دگراندیشان به عنوان جادوگران پایان یافت. اعترافات هفتگی متدینین در مقابل کشیش‌ها و خرید گناهان جهت بهبود آخرت نیز محدود شد. فرقه‌های متفاوت پروتستان به دو صورت خود را در اروپای غربی نهادینه کردند. در وهله‌ی اول متدینین روابط روزمره‌ی شخصی خود را متحول ساختند. دلیل این پدیده انتقال روابط و معیارهای دینی از "جهان بیرونی" که بصورت تظاهر صورت می‌گرفت، به "جهان درونی" مؤمنین بود. به بیان دیگر روابط دینی و ظاهری که به طور غیر مستقیم توسط کلیسا با خداوند ایجاد می‌شد، مبدل به یک رابطه‌ی باطنی و مستقیم با خداوند شد. این تحولات دینی سبب انزوای شخصی پروتستان‌های متدین گشت، که بعدها به صورت یک طریقه‌ی زندگی غالب و جنبشی دینی خود را مطرح ساخت. رابطه‌ی مستقیم پروتستان‌ها با خداوند و انزوای شخصی آن‌ها سبب تشنج مداوم "جهان درونی" مؤمنین با ابعاد روانی برای آنان گشت. به این ترتیب آن‌ها برای برخورداری از عنایت الهی طریقه‌ی زندگی بخصوصی را اتخاذ کردند که شامل صرفه‌جویی، اعتماد نامحدود به خداوند، محدود کردن روابط جنسی به خانواده، محدود کردن تعداد فرزندان و کار

<sup>۱</sup> vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen, S. ۹

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۱۵f.

انباشت سرمایه‌داری متناسب است. روابط شهروندها مستقل و مجزا از یک‌دیگر توسط قانون معین می‌شوند. همبستگی شهروندان نه به صورت احساسی بلکه به صورت منطقی و در نهادهای متفاوت صنفی و طبقاتی ایجاد می‌شود. حکومت نیز یک فرم منطقی دارد یعنی با ارائه‌ی برنامه و با کسب اکثریت آراء شهروندان ایجاد می‌شود.<sup>۱</sup>

ادغام ایده‌ی مدرنیسم با انگیزه‌ی مدرنیسم مردم شهرنشین منجر به تحولات نهادینه‌ی اجتماعی شد که خصوصیت‌های مدرنیته را چون افسون زدایی، فردیت، اختیارات تام در حریم خصوصی، حق انتقاد و برخورد فلسفی، فراگیری دانش و فن آوری برای احقاق اهداف دنیوی، ایجاد اخلاقیات شغلی و گرایش به تقبل مسئولیت و خردورزی دنیوی را در بر می‌گرفت. بدیهی است که مدرنیته به عنوان یک وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به زندگی استثنائی افراد یا افشار بخصوص بستگی ندارد، بلکه نتیجه‌ی اصول پذیرفته شده و عمومیت یافته‌ی زندگی شهروندان می‌باشد. نهادینه شدن مدرنیته خود را در سه بخش متفاوت نمایان می‌کند.

۱) "خردورزی اجتماعی" که شامل دولت مدرن با تفکیک قوای مقننه، قضائیه و مجریه است. مسئولیت دولت ایجاد شرایط کلی تولیدی برای رقابت منصفانه میان سرمایه‌داران در بازار می‌باشد. این خردورزی کارخانه‌ها و مؤسسه‌های سرمایه‌داری را نیز در بر می‌گیرد که به صورت خردمندانه برنامه ریزی، سازمان‌دهی و اداره می‌شوند. حساب‌داری خانوار از حساب‌داری کارخانه مجزا است و کارخانه با سیستم حساب‌داری دوگانه (دخل و خرج) اداره می‌شود. انگیزه‌ی رقابت در بازار افزایش سود و سرمایه‌گذاری مجدد برای گسترش کارخانه می‌باشد. نشانه‌ی بعدی خردورزی اجتماعی سازمان‌یابی شهروندان در نهادهای غیر دولتی چون تشکلهای طبقاتی، صنفی، فرهنگی و سیاسی می‌باشد.

۲) "خردورزی فرهنگی" که شامل ایجاد یک فرهنگ متقابل با سنت، گرایش به دانش و تکنیک، گرایش به قانونمندی دولت و قانونمداری شهروندی می‌باشد. این دو گرایش

<sup>۱</sup> vgl. Tnnies, Ferdinand (۱۹۲۰): Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie, Leipzig, S. ۲۶., ۳۵f., ۴۳f., ۶۳f.

غالب تحولات اجتماعی هستند. او میان "کمبودهای درونی" و "کمبودهای بیرونی"، میان "مایحتاج ذهنی" و "مایحتاج مادی" و میان "ایده‌ها" و "انگیزه‌های" اجتماعی تفاوت قائل است.<sup>۱</sup>

زمینه‌ی مادی ایده‌ی مدرنیسم یا به عبارت دیگر انگیزه‌ی مدرنیسم توسط فاز "انباشت اولیه" ایجاد شد که مارکس آن را با جدایی نیروی کار از کالاها، تبدیل نیروی کار به کالا یا "ارزش مبادله"، تبدیل کالاها از "ارزش مصرفی" به "ارزش مبادله‌ای"، گسترش پول و بازار و ایجاد طبقات سرمایه‌دار، مالک و پرولتاریا توضیح می‌دهد.<sup>۲</sup>

ادغام ایده‌ی مدرنیسم با انگیزه‌ی مدرنیسم در کشورهای پروتستان مانند هلند و انگلستان موجب ایجاد دولت‌های سلطنتی مشروطه شدند. در کشور کاتولیک فرانسه انگیزه‌ی مدرنیسم بر طبقه‌ی حاکم به صورت انقلاب تحمیل شد. دول کشور کاتولیک ایتالیا و امپراطوری پروس، با اهالی پروتستان و کاتولیک، خود حامل انگیزه‌ی مدرنیسم شدند و تجربیات انقلاب فرانسه را به صورت رفرم در سیستم سیاسی - قضائی خود ادغام کردند. این تحولات اجتماعی مسبب تغییر ساختار سنتی - عشیره‌ای به جامعه‌ی شهروندی در اروپای غربی شدند.

فردیناند تونیس عشیره را به صورت یک ارگانیزم زنده توصیف می‌کند که ساختار اجتماعی آن با طریقه‌ی انباشت ما قبل سرمایه‌داری متناسب است. همبستگی افراد به صورت فامیلی یا نسبی (یعنی عاطفی و احساسی) ایجاد می‌شود. مالکیت یک شکل همگانی (یعنی فامیلی و عشیره‌ای) دارد. روابط اجتماعی مبتنی بر پدرشاهی است و عواملی چون کیش شخصیت، پیش‌کسوتی سنی و اعتماد نامحدود به رهبری روابط سیاسی را معین می‌کنند. به بیان دیگر ساختار اجتماعی عشیره‌ای متعلق به روابط ما قبل شهروندی است و حکومت یک فرم سنتی دارد.

در مقابل ساختار عشیره‌ای جامعه، تونیس جامعه‌ی شهروندی را به صورت یک ساختار مکانیکی توصیف می‌کند که از دیدگاه اجتماعی و نهادهای بخصوص خود با طریقه‌ی

<sup>۱</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handelns, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ۳. Auflage, Frankfurt/M, S. ۲۶۴ff., ۲۷۱

<sup>۲</sup> vgl. Marx, K. (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, S. ۷۴۱ff.

می‌گیرد. مجرم قابل مجازات کسی است که عاقل، بالغ و در وقت ارتکاب جرم حضور ذهن داشته باشد.<sup>۱</sup>

مورد اصلی نقد این نوشته شناخت و تقابل مدرنیته با جامعه‌ی سنتی ایران در قرن بیستم است. در اواسط قرن نوزدهم گروهی از دانشجویان ایرانی با شهریه‌ی دولتی برای تحصیل به اروپا فرستاده شدند. هدف دولت قاجار انتقال دانش و فن‌آوری از اروپا به ایران بود که به وسیله‌ی این پروژه توسعه‌ی اقتصادی - صنعتی و حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور را در مقابل دول متجاوز روسیه و انگلستان تضمین کند. اما ایده‌ی مدرنیسم استنتاجی از اسلام یا از فرهنگ سنتی ایرانی نبود بلکه بصورت انگیزه‌ی مدرنیزاسیون توسط فارغ‌التحصیلان ایرانی به کشور وارد شد. به همین دلیل پروژه‌ی مدرنیزاسیون در ایران با دو مانع اساسی روبرو شد و بعد از گذشت بیش از یک قرن هنوز با آن‌ها روبرو است.

اولین مانع مدرنیزاسیون در ایران ساختار عشیره‌ای دین اسلام است. یک بررسی از قرآن روشن می‌کند که کتاب آسمانی مسلمانان شامل سوره‌های باطنی یا دینی و سوره‌های ظاهری یا دنیوی می‌باشد. سوره‌های باطنی قرآن نه تنها سبب شناخت مسلمان از خداوند می‌شوند و رابطه‌ی او را با آخرت معین می‌سازند، بلکه سازمان‌دهی "جهان درونی" او را نیز عهده دار هستند. سوره‌های باطنی یا دینی شامل کردارهایی چون تقوی، تواضع، قناعت، توکل، صبر، استقامت، حیا، هیبت و غیره می‌باشند و موارد دینی را چون توحید، نبوت و معاد در بر می‌گیرند.

سوره‌های ظاهری یا دنیوی قرآن روابط مسلمان را برای زندگی روزمره تعیین، تنظیم و محدود می‌کنند و بدین شیوه "جهان بیرونی" او را نیز شکل می‌دهند. رعایت این روابط دنیوی و تظاهر به شیوه‌ی زندگی اسلامی توسط مکانیزم دینی - عشیره‌ای "امر به معرف و نهی از منکر" به اعضاء امت اسلامی تحمیل می‌شوند. سوره‌های دنیوی طریقه‌ی تغذیه، مراعات روابط جنسی، قوانین اقتصادی، طریقه‌ی عبادت و رعایت فروع دین، شیوه‌ی زندگی روزمره، رفتار در دوران جهاد، تعیین جایگاه اجتماعی زنان و غیره را در بر می‌گیرند. بدین صورت روشن می‌شود که در دین اسلام طریقه‌ی زندگی

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۳۵۱f.

خود مسبب خردورزی قانون می‌شوند. به عبارت دیگر قانون مبدل به یک پروسه می‌شود که قابل تکامل و بهبود است.

(۳) "خردورزی شخصی" نتیجه‌ی "خردورزی فرهنگی" فرد است که تحولات در طریقه‌ی زندگی شهروندی و رابطه او با "جهان بیرونی" را در بر می‌گیرد. دنیوی شدن فرد نشانه‌ی تثبیت این پدیده است. یعنی تحولات "جهان بیرونی" بر "جهان درونی" فرد تأثیر می‌گذارد و آن‌را تغییر می‌دهد. به بیان دیگر تحولات سیاسی - اجتماعی مسبب تغییر دیدگاه‌های فردی از جامعه و دولت می‌شوند و تغییر ارزش‌های اجتماعی مسبب تغییر تعهدهای اخلاقی - فردی خواهند شد.<sup>۱</sup>

روابط جامعه‌ی مدرن خود را در قانون اساسی و قانون جزائی مدنی متبلور می‌کنند که شامل سه اصل اساسی می‌باشند و اسلوب دولت قانونمند و جامعه قانونمدار را مهیا می‌سازند. اصل اول قانونمندی مثبت یا مردم‌سالاری است. قوانین دیگر از احکام "مقدس الهی" استنتاج نمی‌شوند و جنبه‌ی دینی ندارند. به عبارت دیگر نمایندگان مردم در مجلس برای اهداف، انگیزه‌ها و خواست‌های موکلین خود قانون تصویب می‌کنند. با تحقق مردم‌سالاری خردورزی دنیوی جایگزین دین‌سالاری و سنت‌گرایی می‌شود.

اصل دوم تفکیک حریم خصوصی شهروندان از حریم عمومی است. شهروند در حریم خصوصی خود اختیارات تام دارد و دولت موظف به حمایت قانونی از حریم خصوصی شهروندان می‌باشد. اختیارات شهروند در حریم خصوصی خود محدود به ارزش‌های دینی یا عرف و اخلاق پذیرفته شده‌ی جامعه نمی‌شود. در حریم خصوصی همه چیز مجاز است به غیر از موارد مشخصی که توسط قانون ممنوع شده باشند.

اصل سوم قانونمداری شهروندان است. در حالی که انگیزه‌های فردی در حریم خصوصی شهروندان حفظ و توسط قانون حمایت می‌شوند، تعرض یک شهروند به حریم خصوصی دیگران یا حریم عمومی جرم محسوب می‌شود و مجرم مورد تعقیب و مجازات قرار

<sup>۱</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): ebd., S. ۲۲۶ff.

دادگاه‌های شرع قوهی قضائیه را تشکیل می‌دهند. ادعای مجتهدین برای تفسیر "احکام الهی" یا استنتاج طریقت از شریعت به آنها وظیفه‌ی قوهی مقننه را واگذار می‌کند. قوهی مجریه‌ی علمای شیعه شامل میدانی‌ها می‌باشد که شبیه قوای دولت‌های مستبد، در روزهای عاشورا و تاسوعا برای ابراز قدرت و ارباب مخالفین خود چون اقلیت‌های دینی به سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی در خیابان‌ها می‌پردازند.

مورد بعدی توجیه دینی این نهادها توسط آموزشگاه اصولی است که روبنای سیاسی - ایدئولوژی این "دولت دینی در دولت" را تشکیل می‌دهد. نمایندگان و اعضای این فرقه‌ی دینی مدعی هستند که رهبری و هدایت امت اسلامی تا پایان غیبت کبری تحت نظر مجتهدین شیعه می‌باشد. آموزشگاه اصولی مابین فکر و ذکر در امور دینی تفاوت می‌گذارد و وظیفه‌ی مجتهد فکر و وظیفه‌ی مقلد ذکر است. به عبارت دیگر مقلد برای رعایت احکام اسلامی، اعمال فروع دین و طریقت زندگی نیاز به یک مجتهد دارد. وظایف مجتهد شامل تفسیر فروع دین برای مقلدین، استنتاج طریقت از شریعت، تکفیر دگراندیشان و فراخوان به جهاد برای حفظ امت اسلامی می‌باشد. طبق آموزشگاه اصولی رابطه‌ی مسلمین مؤمن با خداوند غیر مستقیم یعنی توسط مجتهد و به صورت ظاهری و خرافی ایجاد می‌شود.<sup>۱</sup>

به این ترتیب روشن است که با وجود این دومانع اساسی، تحقق انگیزه‌ی مدرنیزاسیون در ایران با مشکلات فراوانی روبرو شد. علمای شیعه مدرنیست‌ها را در دوران جنبش مشروطه به فرقه‌ی باییه نسبت می‌دادند و آن‌ها را تکفیر می‌کردند. علمای شیعه با استفاده از نهادهای تبلیغاتی خود موفق شدند که گفتمان غالب اجتماعی را محدود به غربی و غیر اسلامی بودن انگیزه‌ی تحقق مدرنیزاسیون بکنند. برخی از اسلام‌یون چون سید جمال‌الدین افغانی و مجتهد نائینی با طرح ضرورت احیاء دین سعی بر هماهنگ کردن اسلام و مدرنیته داشتند، بدون اینکه شناختی جامع‌ای از این پدیده داشته باشند.<sup>۲</sup>

دنیوی و رعایت قوانین دینی یک واحد ایجاد می‌کنند و "جهان بیرونی" مسلمین با "جهان درونی" آن‌ها ساختار عشیره‌ای امت اسلامی را محفوظ می‌کنند. به عبارت دیگر مسلمان بودن خود یک طریقه‌ی نهادینه شده‌ی زندگی است، زیرا مسلمین در دین اسلام به عنوان مخلوق بدون چون و چرا زیر پوشش قوانین "مقدس الهی" یعنی شریعت قرار دارند. یک دوگانگی در واژه‌ها، که عبارت‌های انسان و شهروند را از یکدیگر متمایز کنند و با رجوع به آن‌ها استنتاج استقلال اندیشه و نقد درون ذاتی ممکن شود، در قرآن یافت نمی‌شود. رعایت اصول و احکام اسلامی و تظاهر به زندگی دینی برای حفظ فرهنگ عشیره‌ای امت اسلامی بر هر خواسته‌ی فردی یا اجتماعی اولویت اساسی دارند. تفکیک حریم خصوصی مسلمین از حریم عمومی در این دین نقشی بازی نمی‌کند و امت اسلامی هر دو را در بر می‌گیرد. خصوصی شدن اخلاق و چندگانگی فرهنگی پیش‌بینی نشده است و این تمایلات متهم به نفاق افکنی در امت اسلامی می‌شوند و تحت سرکوب دولت دینی قرار می‌گیرند. دین اسلام موروثی است و هر مسلمان که این دین را ترک کند به عنوان مرتد قتلش برای مسلمین وظیفه و واجب شرعی می‌باشد.<sup>۱</sup>

مانع دوم در مقابل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون سازمان‌دهی مذهب تشیع دوازده امامی در ایران به عنوان یک "دولت دینی در دولت" است. این ساختار شامل یک زیربنای اقتصادی مستقل از دولت مرکزی، نهادهای مستقل دینی و روبنای سیاسی ایدئولوژی می‌باشد.

علمای شیعه با استفاده از درآمد اوقاف و با دریافت سهم امام یا خمس و زکات از بازاری‌ها دارای منابع مالی مستقل و غیر قابل کنترل توسط دولت مرکزی می‌باشند. علمای شیعه مستقل از دولت مرکزی دارای نهادهای متفاوت هستند. تریبون نماز جمعه، تعزیه خوانی و روضه خوانی نهادهای تبلیغاتی آن‌ها را تشکیل می‌دهند. مکتب‌ها، کلاس‌های قرآن و حوزه‌های علمیه نهادهای آموزشی و تربیتی علمای شیعه می‌باشند. آن‌ها نهادهایی را اداره می‌کنند که وظایف قوای سه گانه را عهده‌دار هستند.

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik" Iran, Berlin, S. ۵۶f.

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۸۰ff., ۴۹۳f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۱۰۶f.



پشتوانه‌ی دینی داشت. او به درستی می‌گفت که در اسلام کافر با مسلمان، زن با مرد، مجتهد با مقلد و عاقل با دیوانه برابر نیست.<sup>۱</sup> در نتیجه مفهوم می‌شود که چرا قانون اساسی مشروطه در هیچ دورانی به صورت کامل انجام نشد و فقط وسیله‌ای شده بود که هر کسی از شاه گرفته تا علمای شیعه و رهبران اپوزیسیون در وقت نیاز به آن رجوع کنند و خواهان تحقق مطالبات قشری - سیاسی خود شوند.

این تجربیات تاریخی دلالت بر غیر منطقی و غیر عملی بودن قانون اساسی مشروطه می‌کنند. شورای پنج نفره‌ی علمای شیعه هیچ‌گاه برپا نشد. رضا شاه در دوران سلطنت خود انگیزه‌ی مدرنیزاسیون کشور را به عنوان پروژه‌ای دولتی بر قشر دینی و سنت‌گرای ایران تحمیل کرد. او نه تنها وظایف دادگاه‌های شرع را به ازدواج و طلاق محدود ساخت بلکه به همت وزیر قضائی وقت، علی اکبر داور، قانون جزائی - مدنی را که ترجمه‌ای از قانون جزائی - مدنی فرانسه بود، به تصویب دو مجلس رساند. در همین دوران قانون تجارت، قوانینی با هدف کوتاهی دست علمای شیعه از موارد محضری، قانون نظام وظیفه عمومی که شامل روحانیت نیز می‌شد، تصویب شدند. با تشکیل دانشگاه تهران و مدارس دولتی نفوذ علمای شیعه روی نهادهای آموزشی و پرورشی محدود شد. این محدودیت‌ها شامل برگزاری مراسم دینی چون سالگرد عاشورا و تاسوعا یا سفر زائران به اماکن دینی در خارج از کشور نیز می‌شد. سربازان ارتش به دستور دولت حجاب اسلامی زنان و عبا و عمامه مردان را به آتش می‌کشیدند و ریش مردان را قبل از ورود به تهران می‌تراشیدند.

با ایجاد ارتش شاهنشاهی، شهربانی، ژاندارمری و دانشکده‌های نظامی قدرت دولت مرکزی در مقابل ساختار عشیره‌ای و ملوک‌الطوایفی ایران تثبیت شد. تقسیم ایران به ۱۰ استان، ۴۹ شهرستان و ۲۶۹ بخش نظارت بوروکراسی در امور کشورداری را ممکن ساخت. اولین دوره‌ی توسعه‌ی اقتصادی ایران در همین دوران سازمان‌دهی شد. شرایط کلی تولیدی چون ساخت راه آهن سراسری، ایجاد گمرک برای حفاظت از تولیدات داخلی، تشکیل بانک ملی و سیاست مستقل ارزی از دولت انگلیس و پرداخت وام‌های

در دوران اوج جنبش مشروطه و قبل از وفات مظفرالدین شاه یک وضعیت مناسب سیاسی برای مشروط کردن قدرت دربار توسط قانون اساسی ایجاد شد. مشروطه خواهان قانون اساسی بلژیک را ترجمه کردند و قبل از مرگ شاه به امضاء او رساندند. مشکل اصلی قانون اساسی مشروطه در این واقعیت بود که این قانون نتیجه‌ی رفرماسیون در مسیحیت، تبلور روابط خردورز و دنیوی شهروندان بلژیک، قانونمندی دولت و قانونمداری شهروندان، ادغام ایده‌ی مدرنیسم با انگیزه‌ی مدرنیزاسیون و نتیجه‌ی معادلات سیاسی، اجتماعی و طبقاتی بلژیک بود. به بیان دیگر این درگیری ۱۴ ماهه میان مجتهد بهبهانی، مجتهد طباطبایی و شیخ فضل‌الله نوری با مدرنیست‌ها که به تصویب متمم قانون اساسی انجامید، نشانه‌ی غیر عملی و غیر منطقی بودن قانون اساسی بلژیک برای ایران بود. علمای شیعه با استفاده از نهادهای دینی و وضعیت مستقل مادی خود (دولت دینی در دولت) موفق شدند که از قانون مشروطه‌ی بلژیک یک قانون اساسی مشروعه بسازند و نهادهای دینی را در دولت پادشاهی قانونی کنند.

قانون اساسی مشروطه ترکیبی متناقض از مدرنیته و سنت است. در این قانون نهادهای مردم‌سالار و دین‌سالار در نظر گرفته شده‌اند. تفکیک حریم خصوصی از حریم عمومی با در نظر داشتن حفظ فرهنگی امت اسلامی صورت گرفته است. در اصل ۲ قانون اساسی مشروطه تشکیل مجلس شورای ملی و سنا پیش بینی شده و در اصول ۱۶، ۲۳ و ۲۶ وظایف آن‌ها به عنوان قوه‌ی مقننه قانونی شده است. در اصل ۱ متمم قانون اساسی مشروطه اما مذهب شیعه‌ی جعفری دوازده امامی به عنوان دین رسمی کشور شناخته شده و اصل ۲ آن تمامی مصوبات قوه‌ی مقننه را مشروط به تأیید یک شورای پنج نفره از فقها کرده است. اصول ۱۵ تا ۲۷ آن تمامی مصوبات در رابطه با آموزش و پرورش، تحقیقات، مسائل فرهنگی، حدود آزادی مطبوعات و اقتدار قوه‌ی قضائیه را در چهارچوب دین رسمی قرار می‌دهند. طبق اصول ۲۷ تا ۲۹ همین قانون دوگانگی محکمه‌ها بصورت شرعی و عرفی و در اصول ۹۴ تا ۱۰۴ آن دوگانگی مالیات دولتی و دینی (خمس و زکات) تأیید شده است.

در اصل ۸ متمم قانون اساسی برابری تمامی شهروندان در مقابل قانون تضمین شده است. اما همان‌طور که در این نوشته طرح شد، دین اسلام شهروند را به عنوان یک فاعل قضائی به رسمیت نمی‌شناسد. مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با قانون اساسی نیز

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۱۲۰-f., ۱۲۷f.

اصول ۱۰۷ تا ۱۱۱ جایگاه سیاسی ولایت فقیه و در اصول ۹۱ تا ۹۹ وظایف شورای نگهبان به عنوان آخرین مرجع برای تأیید قوانین مصوبه‌ی مجلس شورای ملی درج شده‌اند. قانون اساسی جمهوری اسلامی در مقابل این نهادهای دین‌سالار یک سری نهادهای مردم‌سالار را در نظر گرفته است. در اصول ۵۷ تا ۵۸ تفکیک قوای سه‌گانه و در اصول ۱۱۵ تا ۱۲۵ وظایف ریاست جمهوری و در اصول ۶۲ تا ۶۴ مجلس شورای ملی در نظر گرفته شده‌اند. در پائیز ۱۹۸۲ قوانین جزائی شرعی در مجلس شورای ملی تصویب شد که شامل سه بخش قصاص، حد و تعذیر می‌باشد.<sup>۱</sup>

بدیهی است که تصویب قوانین اسلامی هفت دهه بعد از تصویب قانون اساسی مشروطه و قانون جزائی - مدنی نمایان‌گر یک فاجعه‌ی اجتماعی - سیاسی است. هدف این نوشته نیز مقایسه‌ی تاریخی این دو قانون نیست. جالب توجه این است که همان ترکیب متناقض نهادهای مردم‌سالار و دین‌سالار در قانون اساسی مشروطه در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز تکرار شده‌اند. به همین دلیل جامعه‌ی دولتی - دینی صحنه‌ی درگیری پنج ساله میان کابینه‌ی میر حسین موسوی، مجلس شورای ملی و شورای نگهبان برای تصویب قوانین کار، اصلاحات ارضی و برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی اقتصادی بود. این ترکیب متناقض مسبب یک بحث در ارتباط با حدود تفسیر شریعت در مجلس شورای ملی شد که با عناوین فقه سنتی و فقه پویا مطرح بود.

آیت‌الله خمینی بارها به نمایندگان مجلس، اعضای کابینه‌ی موسوی و فقهای شورای نگهبان هشدار داد که تفاوت‌های نظری و سلیقه‌ای برای اداره‌ی کشور نباید موجب بحث بر سر حدود تفسیر شریعت در مجلس و مطبوعات شود. آن‌گاه که درگیری‌های جناحی اوج گرفت و مشکلات قانون‌گذاری با وجود حزب جمهوری اسلامی حل نشد، خمینی این حزب را منحل و فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه را صادر کرد. خمینی در این فتوا مدعی شد که حکومت اسلامی جای‌گزین ولایت پیغمبر خدا است و متعلق به اصول دین می‌باشد. در نتیجه خمینی برای حفظ نظام جمهوری اسلامی در مقابل رعایت فروع دین اولویت قائل شد. نتیجه‌ی سیاسی این فتوا تشکیل شورای مصلحت نظام بود و تمام تصمیم‌های ضروری برای حفظ نظام اسلامی چون قبول عهد نامه ۵۹۸

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۳۲۵ff.

دولتی ارزان و دراز مدت برای توسعه‌ی صنایع از جمله جزء اقدامات دولتی در این دوران بودند.<sup>۱</sup>

دوران دوم تحمیل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون به عنوان پروژه‌ای دولتی به قشر دینی و سنت‌گرای ایران بعد از مخالفت علمای شیعه با اصلاحات ارضی در دوران سلطنت محمد رضا شاه صورت گرفت. انقلاب سفید ساختار عشیره‌ای روستاها را به صورت نهایی منهدم ساخت و کشاورزی سنتی را مبدل به کشاورزی سرمایه‌داری کرد. توسط مبارزه با بیسوادی بخش بزرگی از مردم ایران خواندن و نوشتن آموختند. سه برنامه‌ی اقتصادی پنج ساله در فاصله‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۷۸، صدور سرمایه‌ی جهانی به ایران و افزایش قیمت نفت سبب رشد ۲۲ درصدی درآمد سالیانه‌ی سرانه در این دوران شدند.<sup>۲</sup>

گسترش زندگی شهری و عمومی شدن سرمایه‌داری خود موجب جنبش‌های اجتماعی در جامعه‌ی غیر دولتی علیه نظام استبدادی شاهنشاهی شدند. انگیزه‌ی این جنبش‌ها تداوم مدرنیزاسیون فراتر از بخش اقتصادی یعنی قانونمند ساختن جامعه‌ی دولتی و قانونمدار کردن جامعه‌ی غیر دولتی بود. در دوران انقلاب جامعه‌ی غیر دولتی نظام سلطنتی را منهدم کرد، زیرا قانون اساسی مشروطه با ترکیب متناقض خود از نهادهای مردم‌سالار، دین‌سالار و شاه‌سالار پاسخ‌گوی خواست‌های دنیوی جنبش‌های اجتماعی نبود. اسلام‌یون اما با اتکا به نهادهای دینی (دولت دینی در دولت) و امکانات مالی موفق به ایجاد توافقی اجتماعی و سطحی برای ایجاد نظام اسلامی شدند و بدین ترتیب انگیزه‌ی مدرنیزاسیون اجتماعی را با مباحثی کاذب چون "ایجاد جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی" منحرف کردند. آن‌ها بجای مجلس مؤسسان به تدارک انتخابات مجلس خبرگان روی آوردند و شیوه‌ی قانون‌گذاری رجال مشروطه را برگزیدند. بدین صورت اسلام‌یون این بار شریعت را که روابط اجتماعی عشایر قرن ششم عربستان را تنظیم می‌کرد، منشأ قانون‌گذاری قرار دادند. قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز شبیه قانون اساسی مشروطه دارای ترکیبی متناقض از نهادهای مردم‌سالار و دین‌سالار است. در

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۱۵۶ff.

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۲۱۲ff., ۲۲۸ff.

محوری دارد و پلورالیسم اجتماعی را مردود می‌داند. تفکیک جامعه‌ی دولتی و جامعه‌ی غیر دولتی از این نگرش عشیره‌ای قابل استنتاج نیست و کسی که وحدت کلمه را حفظ نکند به عناوین گوناگون چون منافق، مرتد، کافر، مشرک و مطرود سرکوب یا به قتل می‌رسد.

به همین منوال مبارزات دانشجویان، روشنفکران و مردم ایران برای آزادی مطبوعات و اندیشه، آزادی تحقیقات و تدریس، جنبش‌های اجتماعی مدرن، دنیوی و لائیک هستند، زیرا پیش‌فرض دانش‌گرایی و پژوهش شک، نقد و تحقیقات است. اما در دین اسلام شک گناه کبیره محسوب می‌شود و مسلمین به عنوان اعضای امت اسلامی و مخلوق بی چون و چرا زیر پوشش قضائی شریعت قرار گرفته‌اند و متعهد به طریقت دینی می‌باشند. هر کسی که ترک امت کند به عنوان مرتد قتلش برای مسلمین واجب می‌شود. پاداش‌های بهشتی مزد این اقدام شرعی است.

در نتیجه جنبش‌های اجتماعی در ایران نه هوادار این جناح یا آن جناح رژیم اسلامی می‌باشند و نه هوادار اپوزیسیون دینی در هجرت. این جنبش‌ها مدرن، دنیوی، لائیک و حامل انگیزه‌ی مدرنیزاسیون هستند و علیه نهادهای دینی و ادعای علمای شیعه برای هدایت و رهبری مردم ایران سازمان‌دهی می‌شوند. به عبارت دیگر این جنبش‌ها نه تنها نظام جمهوری اسلامی، بلکه ساختار "دولت در دولت" علمای شیعه را نیز نشانه گرفته‌اند و برای قانونمندی دولت (جامعه‌ی دولتی) و قانونمداری اجتماع (جامعه‌ی غیر دولتی یا مدنی) متشکل می‌شوند.

گشایش بحثی گسترده میان اپوزیسیون تبعیدی پیرامون ضرورت طراحی یک پیش‌نویس قانون اساسی پاسخی منطقی به جنبش‌های اجتماعی در ایران است. زیرا ایده‌ی مدرنیسم از دین اسلام قابل استنتاج نیست و خواست اکثریت مردم ایران می‌باید بصورت انگیزه‌ی مدرنیزاسیون بر اسلامیون و سنت‌گرایان تحمیل شود.

سازمان ملل متحد برای اتمام جنگ با عراق، قانون کار، قانون اصلاحات ارضی و اولین برنامه‌ی اقتصادی پنج‌ساله در این شورا تصویب شدند.<sup>۱</sup>

در سال ۱۹۸۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی بازنگری شد. مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی مبدل شد. وظایف رهبر سیاسی از رهبر دینی در اصل ۱۱۰ متمایز شد و به رهبر سیاسی اختیارات تام برای حفظ نظام یعنی "ولایت مطلقه‌ی امر" داده شد و در اصل ۱۱۲ شورای مصلحت نظام قانونیت یافت.<sup>۲</sup>

در بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی نه تنها ترکیب متناقض جمهوریت با ولایت، مردم‌سالاری با دین‌سالاری بر طرف نشد بلکه این تناقض در جامعه‌ی دولتی - دینی به مراتب شدیدتر شکل گرفت. تمامی درگیرهای مجلس با قوه‌ی قضائیه، ولایت مطلقه‌ی فقیه و شورای نگهبان نیز ناشی از همین تناقض است. گسترش شورای مصلحت نظام با نمایندگان نهادهای حقیقی و محافل دینی نیز ترفندی برای حل این تضاد در جامعه‌ی دولتی - دینی می‌باشد. عوامل درگیری‌های سیاسی در جامعه‌ی دولتی - دینی، در جامعه‌ی غیر دولتی - دنیوی یعنی توسط جنبش‌های اجتماعی و مبارزات روزمره‌ی مردم شکل می‌گیرند. به بیان مفهوم‌تر اگر جوانان ایرانی همه روزه با نیروی بسیج درگیر اند، به این علت است که قوای بسیجی با استناد به احکام دینی مانند "امر به معروف و نهی از منکر" به حریم خصوصی جوانان تعرض می‌کنند. در نتیجه جنبش جوانان ایرانی برای شناخت قانونی حریم خصوصی آن‌ها است و از این رو جنبشی مدرن، دنیوی و لائیک می‌باشد.

اگر زنان ایرانی برای تساوی حقوق و به دست آوردن جایگاه اجتماعی - شهروندی مبارزه می‌کنند، به این علت است که اسلامیون با استناد به احکام الهی این حقوق را از آن‌ها سلب کرده‌اند. در نتیجه جنبش زنان ایرانی برای کسب حقوق شهروندی، جنبشی مدرن، دنیوی و لائیک است.

به همین صورت مبارزات کارگری برای تشکیل نهادهای مستقل طبقاتی - صنفی جنبشی مدرن، دنیوی و لائیک می‌باشد، زیرا دین اسلام ساختاری عشیره‌ای و امت

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۴۰۳ff.

<sup>۲</sup> vgl. ebd. S. ۴۱۳f.

به صورت یک کابوس ایفا می‌کند. جهانی شدن سرمایه‌داری همان‌گونه که هلووی قانع کننده طرح می‌کند، در ذات سرمایه می‌باشد.<sup>۱</sup> این پدیده را مارکس و انگلس در مانیفست کمونیسم بیش از ۱۵۰ سال قبل پیش‌بینی کرده‌اند.

«موجودیت بورژوازی وابسته به تکمیل مداوم کلیه‌ی ابزارهای تولیدی و تسهیل بی‌حد و اندازه‌ی وسائل ارتباط است. بدین وسیله بورژوازی حتا وحشی‌ترین ملل را به سوی تمدن می‌کشاند. کالاهای مرغوب و ارزان بورژوازی شبیه توپخانه‌ی سنگینی است که با آن دیوارهای چین را در هم می‌کوبد و حتا لجوج‌ترین وحشیان را وادار به تسلیم می‌کند. وی ملت‌ها را ناگزیر می‌کند که اگر نخواهند نابود شوند شیوه‌ی تولید بورژوازی را بپذیرند و آنچه به اصطلاح تمدن نام دارد نزد خود رواج دهند. بدین معنی که آن‌ها نیز بورژوا شوند. بورژوازی یک جهان از تصویر خود می‌آفریند.»<sup>۲</sup>

اما این جهانی که مارکس و انگلس از آن سخن می‌گویند، با صلح و صفا ایجاد نشده است، بلکه نتیجه‌ی یک روند تاریخی و دردناک برای بشریت بوده است. مسبب اصلی این تجربیات ناگوار شخصیت مخرب اقتصاد بازار آزاد می‌باشد، که خود را به دو گونه نمایان می‌کند. همان‌گونه که تاریخ‌نگار و کارشناس معتبر اقتصاد کارل پولانی بررسی می‌کند، قوانین بازار نمی‌توانند دراز مدت متحقق شوند، بدون آن‌که هستی انسان، گوهر طبیعت و ساختار اجتماعی را نابود کنند. مسبب این روند ماهیت و منطق نظام سرمایه‌داری است، که برای سود بیشتر نیروی کار را استثمار و محیط زیست را تخریب می‌کند و به این ترتیب موجب نابودی ساختار اجتماعی در کل می‌شود. در مقابل این شیوه‌ی مخرب انباشت، همیشه جنبش‌های اجتماعی تشکیل شده‌اند، که برای حفظ جامعه و با کمک قوانین این روند را مهار کرده‌اند. اما محدودیت بازار خود مانعی برای توسعه‌ی صنعت و شکوفایی اقتصاد شده و در نتیجه جامعه را به صورت دیگری

## نقدی بر تاریخچه‌ی گلوبالیسم و پروژه‌ی سیاسی - اقتصادی سوسیال دمکراسی

بعد از فروپاشی کشورهای "سوسیالیستی" بورژوازی جهانی "اقتصاد بازار آزاد با ابعاد اجتماعی" را به عنوان ضرورتی برای تحقق دمکراسی جلوه داد و یک تعرض گسترده‌ی تبلیغاتی بر علیه سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها را سازمان‌دهی کرد. این تبلیغات موجب توهم افکار عمومی شد، که در آینده‌ی نزدیک تمام کشورها و بخصوص کشورهای اروپای شرقی با استفاده از این سیاست اقتصادی موفق به کسب یک ساختار اجتماعی شبیه کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری خواهند شد. در این تبلیغات پایان دوران ایدئولوژی‌ها اعلام گشت و عده‌ای کمر به کشتار هرگونه دادخواهی بستند.

محافل ایرانی خارج از کشور نیز از قافله عقب نماندند و به ترویج این تبلیغات پرداختند. برخی از محققین حتا در تئوری "سیاست اقتصادی اسلامی" یک نمونه‌ی خاص از "اقتصاد بازار آزاد با ابعاد اجتماعی" را کشف کردند.<sup>۱</sup> برخی دیگر از رئیس‌جمهور وقت نظام اسلامی، حجت‌الاسلام هاشمی رفسنجانی، به عنوان نماینده‌ی جناح لیبرال دفاع کردند، او را گورباچوف ایران نامیدند و مبلغ رفرم و خواهان انتخابات آزاد در ایران شدند.<sup>۲</sup> برخی از این افراد، شیفته‌ی صحت "تحلیل‌های سیاسی" خود، قربانی تروریسم دولت اسلامی در رستوران میکونوس برلین شدند.<sup>۳</sup>

بعد از سپری شدن بیش از یک دهه از فروپاشی کشورهای "سوسیالیستی" فعالین چپ به جمع‌آوری قوای خود پرداخته و پیگیر یک فرم مناسب سیاسی برای طرح مسائل اجتماعی شده‌اند. دلیل تغییر فضای سیاسی تبدیل توهم‌های تبلیغاتی به یک واقع‌بینی است، که روند آگاهی مبحثی به آگاهی عملی را سندیت می‌بخشد. این واقعیت همان جهانی‌ت سرمایه‌داری یا پدیده‌ی گلوبالیسم است، که نقش خود را برای طبقه‌ی کارگر

<sup>۱</sup> vgl. Kooroshy, J. (۱۹۹۰): Anspruch und Wirklichkeit - Wirtschaftsordnung der Islamischen Republik Iran, Berlin, S. ۲۲۵

<sup>۲</sup> مقایسه: نوری دهکردی، دستنوشته در رابطه با انتخابات آزاد در ایران

<sup>۳</sup> vgl. Mykonos-Urteil (۱۹۹۹): Urteil in der Strafsache gegen Amin und andere wegen Mordes und Beihilfe zum Mord, AFDI & VIF (Hrsg.), Berlin.

<sup>۱</sup> vgl. Holloway, J. (۱۹۹۳): Reform des Staates, Globaler Kapital und Nationaler Staat, in: PROKLA, H. ۹۰, Berlin, S. ۱۹

<sup>۲</sup> مقایسه: مارکس، ک. و انگلس، ف. (۱۹۵۱): مانیفست حزب کمونیست، مسکو، ص. ۶۰ ادامه

در دوران امپریالیسم سه پروژه‌ی جهان‌شمول چپ توسط احزاب و نهادهای متفاوت سیاسی نمایندگی می‌شدند. پروژه‌ی اول "سوسیالیسم واقعاً موجود" نامیده می‌شد. لنین این پروژه را تحت آرمان "سوسیالیسم یعنی تشکیل شوراهای و برق‌رسانی" خلاصه کرد و همان‌گونه که رودولف بارو بررسی می‌کند، زمانی که شوراهای در مقابل طرح‌های اقتصادی حزب کمونیست قرار گرفتند و موانعی برای توسعه‌ی صنعتی ایجاد کردند، منحل شدند.<sup>۱</sup> در دوران بعد از استالین پروژه‌ی "سوسیالیسم" مبدل به رقابت با سرمایه‌داری پیشرفته شد، که هدفش پیشروی تکنولوژی و اقتصادی از این کشورها بود. ابزارهای تحقق این هدف مالکیت دولتی، اقتصاد با برنامه، تکنوکرات‌های حزبی و سیستم سیاسی تک حزبی بودند.

بررسی این نظام اجتماعی مورد اصلی این نوشته نیست. اما این یادآوری ضروری است، که متفکرین شناخته شده‌ی کمونیست چون مارکس، انگلس و گرامشی چنین درکی را از پروژه‌ی سوسیالیسم نداشتند. مارکس و انگلس در مانیفست کمونیسم "همکاری آزادانه‌ی کارگران" را طرح کرده و آزادی فردی را ضرورت آزادی اجتماعی می‌دانند. انگلس مدعی است، که در نظام سوسیالیستی دولت به مرور زمان پژمرده می‌شود. گرامشی خصوصیت سوسیالیسم را در این می‌داند، که جامعه به مرور زمان از حزب کمونیست بی‌نیاز می‌شود. اما سازمان‌دهی اجتماعی کشورهای "سوسیالیستی واقعاً موجود" با چنین ایده‌هایی در تناقض بوده است. این پروژه نه تنها بخش بزرگی از چپ‌ها را به عنوان آلترناتیو سرمایه‌داری قانع کرده بود، بلکه با موجودیتش اکثر مباحث چپ را به خود معطوف می‌ساخت.

پروژه‌ی دوم چپ سیاست اقتصادی پوپولیستی - ناسیونالیستی بود، که توسط برخی از "کشورهای غیر متعهد" تحقق پیدا کرد. سیاست توسعه‌ی آن‌ها شامل اقتصاد با برنامه، شرکت فعال دولت برای توسعه‌ی صنعتی و حفظ بازار آزاد بود. پشتوانه‌ی تئوریک این سیاست اقتصادی در سال ۱۹۲۲ توسط کمینترن فرموله شد، که مابین بورژوازی ملی و وابسته (کمپرادور) تفاوت می‌گذاشت. نتیجه‌ی عملی این تئوری، مبارزه‌ی ضد

ناموزون ساخته است. پولانی نتیجه می‌گیرد، که تناقض منطق سرمایه‌داری با جنبش‌های اجتماعی مسبب تحولات و حتا نابودی نهادهای اجتماعی می‌شود.<sup>۱</sup>

ماهیت مخرب اقتصاد بازار آزاد از طرف دیگر توسط تمرکزگرایی و گسترش طلبی آن جلوه می‌کند. این پدیده را لنین در پنج نکته بررسی کرده است. تمرکز تولیدات و ایجاد منوپول‌ها، تمرکز سیستم بانکی، ادغام تولیدات منوپول با سیستم بانکی و ایجاد سرمایه مالی، صدور سرمایه و تقسیم جهان تحت نظر قدرت‌های بزرگ. طبق تحلیل لنین امپریالیسم یعنی ایجاد و کنترل مستعمرات، گسترش مرز ملی به عنوان مرز اقتصادی و ایجاد شرایط کلی برای شکوفایی اقتصادی و انباشت سرمایه‌ی ملی.<sup>۲</sup>

اعمال سیاست جهان‌گشایی کشورهای امپریالیستی دو نتیجه متفاوت داشت. وقتی دو کشور مقتدر سیاست امپریالیستی را دنبال می‌کنند و برای تقسیم جهان به توافق نمی‌رسند، اهداف متضاد آن‌ها مسبب جنگ می‌شود. این همان نتیجه‌ای بود، که لنین و بخارین از تمرکز سرمایه و تحولات سرمایه‌داری در دوران امپریالیسم گرفتند و وقوع جنگ اول و دوم جهانی نیز به بررسی آن‌ها صحنه گذاشت.

نتیجه‌ی بعدی تشکیل "مبارزات ضد امپریالیستی برای کسب استقلال ملی" در کشورهای مستعمره بود. این پدیده اوج خود را بعد از پایان جنگ جهانی دوم در آمریکای جنوبی، آفریقا و آسیا نشان داد. برخی از مستعمرات بعد از کسب استقلال ملی، عضو "مجمع کشورهای غیر متعهد" شدند و چندی از آن‌ها شبیه کشورهای "سوسیالیستی" از بازار جهانی کناره گرفتند. البته این تصمیم با انگیزه‌ی اعمال سیاست اقتصادی خود کفایی نبود، بلکه فقط به رشد اقتصادی و شکوفایی سرمایه‌ی ملی، نسبت به شرکت در بازار جهانی و تداوم روابط سیاسی بین‌المللی اولویت داده می‌شد. یعنی دولت فعال سیاست توسعه‌ی صنعتی و مدرنیزه کردن روابط اجتماعی را به عهده گرفته بود.

<sup>۱</sup> vgl. Polanyi, Karl (۱۹۷۷): The great transformation, London.

<sup>۲</sup> vgl. Lenin, W. I. (۱۹۸۲): Der Imperialismus als Höchste Stadium des Kapitalismus, in: Ausgewählte Werke, Moskau, S. ۱۸۳ff.

<sup>۱</sup> vgl. Bahro, Rudolf (۱۹۷۷): Die Alternative - zur Kritik der real existierenden Sozialismus, Berlin (ost), S. ۱۲۷ff.

شدند. دولت خود را موظف کرد که با همکاری نمایندگان کارگران و سرمایه‌داران قانون کار را طراحی کند و آن را به تصویب مجلس سنا و شورای عالی قضائی بگذارد. دولت نیز موظف شد، که قراردادهای کار را برای تمامی کارگران معتبر بداند و نقض قانون کار را توسط دادگاه کار پیگیری کند.

با برنامه‌ی "توافق جدید" دولت آمریکا موفق شد، در مقابل تولیدات انبوه، که توسط سیستم تولیدی تیلوریسم ایجاد شده بود، شرایط مصرف انبوه را نیز ایجاد کند و بحران اقتصادی را از یک طرف و جنبش کارگری را از طرف دیگر مهار نماید.

برای تحقق این برنامه در اوایل قرن قبل شرایط کاملاً مناسبی مهیا بود. این دوران، عصر اختراعات و وسائل الکتریکی خانگی بود. مشکلاتی چون محدودیت منابع انرژی و ضرورت حفظ محیط زیست گفتمان غالب اجتماعی را تشکیل نمی‌دادند. تقسیم کار تیلوریستی و استفاده از باند تولیدی می‌توانست بارآوری کار را به صورت انقلابی افزایش دهد.

نتایج "توافق جدید" یک انقلاب صنعتی و تحولات شگرف اجتماعی در آمریکا بود. گسترش و تعمیم فرهنگ بخصوص غربی توسط تئاتر، فیلم‌های سینمایی هالیوود، موسیقی جاز، موزیکال برادوی و برنامه‌های تلویزیونی تقویت می‌شد. شکوفایی اقتصادی، موفقیت برنامه‌ی "توافق جدید" و گسترش وسائل ارتباطی - فرهنگی شالوده‌ی یک فرم بخصوص و جذاب زندگی شدند، که به نام "شیوه‌ی زندگی آمریکای" مشهور گشت.<sup>۱</sup> تبلیغات وسیع یک سرمایه‌دار آمریکایی به نام هنری فورد، که در دیترویت صاحب کارخانه‌ی اتوموبیل سازی بود، باعث شد، که این تحولات اقتصادی و اجتماعی در اروپا به نام او معروف شوند.<sup>۲</sup>

جذابیت فوردیسم حتا موجب شد، که روشنفکران چپ، چون توخولسکی و برشت نیز از آن به عنوان یک نمونه‌ی مناسب تولیدی و بازتولیدی برای اروپا تبلیغ کنند. گرامشی

امپریالیستی و راه رشد غیر سرمایه‌داری با همکاری توده‌های زحمت‌کش، شرکت فعال و عمده‌ی کمونیست‌ها و مساعدت کشور "سوسیالیستی" (شوروی) بود. ربنای سیاسی این طرح شامل نظام خلقی به رهبری نیروهای "انقلابی" می‌شد، که بورژوازی ملی و جریان‌های سنتی - مذهبی را نیز در بر می‌گرفت.<sup>۱</sup> این تئوری بعد از پایان جنگ جهانی دوم در تئوری وابستگی ادغام شد و ایدئولوژی "جنبش‌های ضد امپریالیستی" را در کشورهای مستعمره ایجاد کرد.<sup>۲</sup>

نتیجه‌ی سیاسی چنین تحلیلی را ایرانیان در فاجعه‌ی انقلاب اسلامی تجربه کردند. مستدل به این تئوری آیت‌الله خمینی نماینده‌ی بورژوازی ملی و رهبر مبارزات دمکراتیک و ضد امپریالیستی مردم ایران شد در حالی که نظام سلطنتی در ایران نقش بورژوازی وابسته را عهده‌دار بود.<sup>۳</sup>

سومین پروژه‌ی جهان‌شمول چپ توافق تاریخی - طبقاتی میان کار و سرمایه در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری است، که نقد آن مورد اصلی این نوشته می‌باشد. دول این کشورها به خاطر اعمال سیاست اقتصادی کینزی به "دولت رفاه" معروف هستند. این پروژه توسط برخی از چپ‌ها با عنوان سیاست سوسیال دمکراسی نمایندگی می‌شود.

تاریخ "دولت رفاه" از سال ۱۹۳۳ در آمریکا آغاز شد. در دهه‌ی ۲۰ و ۳۰ قرن بیستم آمریکا با جنبش رادیکال کارگری روبرو بود. این مبارزات بعد از سقوط بورس‌ها و بحران اقتصادی در سال‌های ۱۹۲۱ و ۱۹۲۸ فرمی انقلابی به خود گرفتند. رئیس جمهور روزولت در سال ۱۹۳۳ برای مهار جنبش کارگری و محدود ساختن بحران اقتصادی، با وجود مخالفت سرمایه‌داران و شورای عالی قضائی، برنامه‌ای را با عنوان "توافق جدید" طرح کرد. در این برنامه حداقل کارمزد تعیین و مدت کار به ۸ ساعت در روز محدود شد. سندیکاها به عنوان نمایندگان صنفی کارگران به رسمیت شناخته

<sup>۱</sup> مقایسه: اولیانوسکی (۱۳۶۰): کمینترن و خاور، تهران، ص ۱۹

<sup>۲</sup> vgl. Feridony, Farshid (۱۹۹۳): Entwicklung und Konsequenzen der internationalen Arbeitsteilung aus der Sicht der Entwicklungsländer, Berlin.

<sup>۳</sup> vgl. Ravasani, S. (۱۹۷۸): Iran - Entwicklung der Gesellschaft, der Wirtschaft und des Staates, Stuttgart, S. ۱۹۵

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۲۹

<sup>۲</sup> vgl. Foster, J-B. (۱۹۸۹): Fordismus als Fetisch, in: PROKLA, H. ۷۶, Berlin, S. ۷۱f.

به این ترتیب قادر بود، حتا برخی از کشورها را از امکانات توسعه و شکوفایی اقتصادی محروم سازد.

نقش هژمونی آمریکا برای ایجاد توافق فقط شامل ائتلاف‌های سیاسی، قراردادهای اقتصادی و نظامی نمی‌شد. همان‌گونه که گرامشی توضیح می‌دهد، نقش هژمونی وابسته به صلاحیت رهبری و ایجاد چشم‌اندازی برای یک شیوهی زندگی مرفه و جذاب نیز می‌باشد.<sup>۱</sup> از یک سو "شیوهی زندگی آمریکایی" آلترناتیو عملی و مناسبی برای سازمان‌دهی جدید زندگی شهری در اروپای غربی بود. از سوی دیگر آمریکا به عنوان رهبری صالح سرکردگی جهان سرمایه‌داری را در مقابل "اردوگاه سوسیالیسم" به عهده گرفت و آن‌را در چهار اصل اساسی نهادینه کرد.

امنیت نظامی توسط قراردادهایی چون ناتو، عهدنامه‌ی بغداد، سنتو، ائتلاف همجوار و غیره تضمین شد. اصل دوم تضمین سیاسی - نظامی برای استفاده از منابع نفت جهان بود. حمایت آمریکا از ایران در دوران نزاع با شوروی در رابطه با قرارداد نفت شمال، طراحی کودتای ۲۸ مرداد، حمایت سیاسی از قراردادهای نفتی پنجاه درصدی میان کشورهای نفت خیز و کنسرن‌های جهانی، نمونه‌هایی از نقش هژمونی آمریکا می‌باشند. اصل سوم کمک‌های مالی مستقیم و پرداخت وام‌های دراز مدت برای تعمیرات، توسعه‌ی صنایع سنگین و سازمان‌دهی جدید نظام بانکی در اروپای غربی بود، که در چهار چوب برنامه‌ی مارشال تحقق یافت. اصل چهارم این طرح تضمین سیاسی یک پول مقتدر و ثابت جهانی بود.

در سال ۱۹۴۴ در شهر برتون وودز آمریکا سلسله کنفرانس‌هایی با شرکت ۴۴ کشور تدارک داده شد. شوروی بعدها دیگر در این اجلاس شرکت نکرد، زیرا آمریکا خواهان تضمین نفوذ اقتصادی خود در کشورهای دیگر و بخصوص اروپا بود.

سیستم ارزی برتون وودز در سال ۱۹۴۵ به کار گرفته شد و بانک جهانی و صندوق پول جهانی تثبیت آن را عهده‌دار شدند. آمریکا با برپایی این سیستم، تضمین سیاسی نرخ ثابت دلار را با ارزش‌های دیگر و طلا به عهده گرفت. تبدیل دلار به پول معتبر جهانی

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis, Frankfurt/M, S. ۴۱۲

اما تیزبینانه و انتقادی پدیده‌ی فوردیسم یا آمریکانیسم را تحت عبارات " انقلاب منفعل" یا "تحول" بررسی می‌کند. طراح و عامل تحول، دولت یا طبقه‌ی حاکم است، در حالی که طبقه‌ی کارگر هنوز خود را به عنوان یک طبقه‌ی آگاه و مستقل یعنی بصورت "طبقه‌ای برای خود" سازمان‌دهی نکرده است. گرامشی خصوصیت فوردیسم را در برنامه‌ریزی و تحقق منطقی روند تولیدی، رشد شگرف نیروهای مولد، ادغام این شیوهی جدید تولیدی با روابط نوین اجتماعی و ایجاد یک توازن میان تولیدات انبوه با مصرف انبوه توضیح می‌دهد. این تحولات باعث بازتولید نوین اجتماعی می‌شوند. گرامشی به درستی روی این نکته تأکید می‌کند، که تحقق مصرف انبوه فقط برای قشر بخصوصی از پرولتاریا می‌باشد، که همواره گسترش می‌یابد.<sup>۱</sup>

اهمیت فوردیسم در تقلید و تعمیم آن توسط کشورهای اروپای غربی است که و در آموزشگاه علوم سیاسی - اقتصادی پاریس تحت عنوان "فوردیسم ترانس آتلانتیک" بررسی شده است. این پروژه بعد از پایان جنگ جهانی دوم تحت هژمونی آمریکا متحقق شد. همان‌گونه که پال کندی به درستی مطرح می‌کند، آمریکا صنایع تولیدی و منابع علمی خود را به مراتب سازنده‌تر از کشورهای دیگر در اختیار تجهیزات جنگی گذاشت و شرایط شرکت خود را در جنگ جهانی دوم مهیا کرد. به همین دلیل آمریکا هم‌زمان در دو جنگ (اروپا و خاور دور) شرکت کرد و پیروز شد. نقش آمریکا به عنوان هژمونی بی چون و چرای جهان سرمایه‌داری بعد از پایان جنگ وابسته به همین خصوصیت است.<sup>۲</sup> گرامشی نقش هژمونی را با اعمال زور از یک طرف و ایجاد توافق از طرف دیگر مفهوم می‌سازد.<sup>۳</sup> آمریکا هژمونی خود را با سازمان‌دهی کشورهای سرمایه‌داری در یک هیراشی نظامی، سیاسی و اقتصادی زیر نفوذش تحقق بخشید. اعمال زور در این رابطه دو جنبه متفاوت داشت. اول این که، کشورهای تحت نفوذ از امکانات شکوفایی اقتصادی به مراتب کم‌تر از آمریکا بهره می‌بردند. دوم این که، آمریکا

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): Gefängnishefte - Kritische Gesamtausgabe, Bd. ۱-۶, Hamburg, S. ۱۳۰f.

<sup>۲</sup> vgl. Kennedy, Paul (۱۹۸۹): Aufstieg und der Fall der großen Mächte, Frankfurt/M, S. ۱۱, ۵۳۳f.

<sup>۳</sup> vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): ebd., S. ۷۸۳

تزدوم کینز شامل مقابله‌ی فعال دولت با رکود اقتصادی بود. او مدعی شد، که دولت با افزایش حجم پول (که مسبب تورم می‌شود) می‌تواند خود خریدار کالاها شود و از یک سو جلوی رکود اقتصادی را بگیرد و از سوی دیگر فعالانه با بحران بیکاری مبارزه کند. بعد از پایان جنگ جهانی دوم کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری موفق شدند، تحت هژمونی آمریکا با اعمال این سیاست در سطح ملی یک تعادل نسبی اقتصادی ایجاد کنند. این پدیده خود را در شاخص‌های نرخ بالای در آمد سرانه، محدودیت تورم، اشتغال همگانی و تراز مثبت توانی (مجموع تراز تجاری و تراز مالی) نمایان می‌کرد.<sup>۱</sup> تحت این شرایط کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری تا اوایل دهه‌ی ۷۰ با یک دوران استثنائی "شکوفایی دراز مدت اقتصادی" مواجه بودند، که به عنوان "عصر طلایی سرمایه‌داری" و پروژه‌ی توافق طبقاتی سوسیال دموکراسی در تاریخ ثبت شد.<sup>۲</sup> در این دوران، نه تنها جنبش کارگری به عنوان آنتاگونیسم سرمایه‌داری در کشورهای پیشرفته‌ی اروپای غربی حاشیه‌ای شد، بلکه این زیربنای مساعد، مسبب گسترش جامعه‌ی مدنی و تثبیت دموکراسی در این کشورها گشت.

اما این "عصر طلایی" در اوایل دهه‌ی ۷۰ به دلیل نقاط ضعف سیستم برتون وودز به پایان رسید. اول این‌که کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری خود را مجاز می‌دانستند، که با وجود تراز توانی مثبت نامحدود انباشت کنند. در کنفرانس اول برتون وودز پیشنهاد کینز برای ایجاد یک صندوق توسعه‌ی اقتصادی مردود شد. این طرح کشورهایی را که دارای تراز توانی مثبت بودند، موظف می‌کرد، که بخشی از درآمد سالیانه‌ی خود را برای توسعه‌ی صنعت و اقتصاد کشورهای در حال رشد در نظر بگیرند.<sup>۳</sup> نکته‌ی بعدی، تناقض نقش دلار به عنوان پول جهانی با پول ملی آمریکا بود، که خود را به دو صورت نشان می‌داد. اول این‌که، تضمین نرخ ثابت دلار با طلا و ارزهای دیگر یک تصمیم سیاسی بود و مربوط به رشد واقعی اقتصاد کشورهای متفاوت نمی‌شد. در

<sup>۱</sup> vgl. Altvater, Elmar u. a. (۱۹۸۳): Alternative Wirtschaftspolitik jenseits des Keynesianismus, Opladen, S. ۱۲۹f.

<sup>۲</sup> Altvater, Elmar (۱۹۸۷): Sachzwang Weltmarkt, Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefahren - Der Fall Brasilien, Hamburg, S. ۲۱۱

<sup>۳</sup> vgl. Nitsch, Manfred (۱۹۸۷): ebd., S. ۳۰f.

مسبب تثبیت هژمونی آمریکا در نهادهای اقتصادی بین‌المللی چون بانک جهانی و صندوق پول جهانی شد. دلار به عنوان پول جهانی وظایف متفاوت و متناقضی را چون ارز مقایسه‌ای، ارز ذخیره‌ای و ارز برای مقابله با بحران اقتصادی را عهده‌دار شد.<sup>۱</sup>

یکی از عوامل اساسی تعمیم و توفیق فوردیسم در اروپای غربی ایجاد سیستم برتون وودز بود، زیرا تبدیل دلار به پول معتبر و ثابت جهانی نقش روغن کاری برای بهبود روابط تجاری و سرمایه‌گذاری را ایفا می‌کرد. با تضمین سیاسی نرخ ثابت ارزها هر دولتی می‌توانست، اضافه درآمد خود را در تجارت با یک کشور، در مقابل کمبود درآمد با کشور سوم حساب بکند. مهم‌تر از این، دیگر طراحی سیاست اقتصادی ملی بر خلاف زمان قبل از جنگ زیر نفوذ بازار جهانی نبود. زیرا قبل از جنگ کشورهای سرمایه‌داری برای موفقیت در بازارهای جهانی، نرخ ارزهای خود را با افزایش حجم پول پائین می‌آوردند، تا به این روال بحران بیکاری خود را به کشورهای دیگر منتقل سازند.<sup>۲</sup>

به این ترتیب با سازمان‌دهی سیستم برتون وودز نه تنها روابط تجاری کشورها بهبود یافت، بلکه رقابت در سطح جهان محدود شد. این دو عامل اساسی شرایط تحقق و توفیق سیاست اقتصادی کینزی را در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری میسر کرد. کینز با دو تز اساسی خود پارادایم سیاست توسعه‌ی اقتصادی را تغییر داد. او بر خلاف پارادایم کلاسیک، که پیش‌فرض انباشت را پس‌انداز و سرمایه‌گذاری می‌پنداشت، مدعی شد، که پیش‌فرض انباشت مقروضیت و سپس سرمایه‌گذاری می‌باشد. با این معادله‌ی جدید، نه تنها کارفرمایان می‌توانستند با مقروضیت به بانک‌ها به سرمایه‌گذاری بپردازند، بلکه دولت نیز می‌توانست با مقروضیت دولتی فعالانه در توسعه‌ی صنعتی و گسترش بخش خدماتی کوشا باشد.

<sup>۱</sup> vgl. Altvater, Elmar/Hübner, Kurt (۱۹۸۷) (Hrsg.): Ursachen und Verlauf der internationalen Schuldenkrise, in: Die Armut der Nationen, Berlin, S. ۱۹

<sup>۲</sup> vgl. Nitsch, Manfred (۱۹۸۷): Das Management der internationalen Währungs- und Finanzbeziehungen in der Krise, in Altvater, E. u.a. (Hrsg.): Die Armut der Nationen, Berlin, S. ۲۹f



است، که هزینه‌ی حفظ نظام سرمایه‌داری جهانی به مراتب بیشتر از درآمد آن می‌باشد و معیار این پدیده تراز توانی کشور مربوط است.<sup>۱</sup>

دهه‌ی ۷۰ برای سرمایه‌داری جهانی یک دوران بغرنج بود. در سال ۱۹۷۱ کابینه‌ی نیکسون مجبور به لغو سیستم برتون وودز شد، که تورم دلار را به دنبال داشت. با ایجاد بازار آزاد ارز نطفه‌ی گلوبالیسم نیز گذاشته شد. تورم دلار در سال‌های ۱۹۷۳ و ۱۹۷۴ مسبب بحران انرژی شد، زیرا دول اوپک در یک شرایط سیاسی بخصوص، یعنی بحران هژمونی آمریکا از یک سو و بحران سیاسی - نظامی در خاورمیانه از سوی دیگر، موفق به ائتلاف برای افزایش چهار برابری قیمت نفت خام شدند و به این ترتیب اولین بحران سرمایه‌داری بعد از پایان جنگ جهانی دوم را ایجاد کردند.<sup>۲</sup>

ترفند سیاست اقتصادی نولیبرالیسم در اوایل دهه‌ی ۸۰ توسط مارگرت تاچر در انگلستان و رونالد ریگان در آمریکا پاسخی به این بحران بود. به بیان دیگر پدیده‌ی گلوبالیسم و اعمال سیاست اقتصادی نولیبرالیسم، نه با فروپاشی کشورهای "سوسیالیستی" مرتبط است و نه یک پدیده‌ی جدید می‌باشد، بلکه ناشی از بحران سرمایه‌داری و جهانی شدن بازارهای ارز است. گلوبالیسم با فروپاشی کشورهای "سوسیالیستی" فقط ابعاد گسترده‌تری گرفته است.

خصوصیت دوران گلوبالیسم در مقابل امپریالیسم این است، که دول امپریالیستی برای انباشت سرمایه‌ی ملی و شکوفایی اقتصادی، مرزهای ملی را به عنوان مرز اقتصادی گسترش می‌دادند، در حالی که در دوران گلوبالیسم مرزهای ملی به عنوان مرزهای اقتصادی برای سرمایه و کالاها برداشته می‌شوند. این نکته مهم به این معنی می‌باشد، که سرمایه‌داری فرم نوینی کسب کرده است و بحران پروژه‌ی سوم چپ، یعنی سوسیال دمکراسی نیز ناشی از همین تحولات می‌باشد.

مشکل اساسی "دولت رفاه" تفکیک حوزه‌ی اقتصادی از حوزه‌ی سیاسی است. حوزه‌ی سیاسی شهروندانی را در بر می‌گیرد، که سیاست اقتصادی دولت را با اکثریت آراء تأیید یا تکذیب می‌کنند. حوزه‌ی اقتصادی شامل بازار جهانی می‌شود و حوزه‌ی انباشت

<sup>۱</sup> vgl. Kennedy, Paul (۱۹۸۹): ebd.

<sup>۲</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۲۳۴f.

کشورهای متفاوت نرخ رشد در آمد سرانه، نرخ تورم و نرخ افزایش کارمزد متفاوت بود و در نتیجه نرخ ثابت دلار نمی‌توانست، دراز مدت نسبت به این نوسان‌ها و بی‌اهمیت بماند.<sup>۱</sup> دوم این‌که، دلار به عنوان پول جهانی از یک سو باید به اندازه‌ی کافی موجود بود، که بتواند به عنوان مولد دورانی و پرداختی تجارت کالاها و تحرک سرمایه را تضمین کند. اما از سوی دیگر مقدار دلار باید محدود می‌شد، که آمریکا بتواند تضمین سیاسی خود را برای تعویض دلار با مقدار تعیین شده‌ی طلا عملی کند. در سال ۱۹۷۱ مقدار دلار موجود در مجموع ۶ برابر ارزش طلایی بود، که بانک مرکزی آمریکا در اختیار داشت. دلیل این پدیده شخصیت دلار به عنوان ارز ذخیره‌ای بود. به بیان دیگر دولت‌های متفاوت دلار را به جای طلا پشتوانه‌ی ارز ملی خود قرار داده بودند.<sup>۲</sup>

نقطه‌ی ضعف بعدی سیستم برتون وودز منطق سرمایه است، که برای سودآوری نه تنها خود را از مهارهای سیاسی رها می‌کند، بلکه تمام قراردادهای و حتا قراردادهایی را که خود بسته است، فسخ می‌نماید. رکود نسبی اقتصادی و تراز توانی منفی آمریکا در اواخر دهه‌ی ۵۰ نمایان‌گر این واقعیت بود. اشباع بازار اتومبیل و وسایل الکتریکی خانگی در آمریکا از یک سو و پایان دوران سازندگی کشورهای اروپایی و ژاپن بعد از جنگ و تسخیر موقعیت سابقشان در بازار جهانی از سوی دیگر، عوامل رکود اقتصادی در آمریکا بودند. نتیجه‌ی این تحولات صدور سرمایه از آمریکا به کشورهای در حال رشد بود، که به صورت صنایع مونتاژ در بخش تولیدات اتومبیل و وسایل الکتریکی خانگی صورت گرفت. این پدیده در آموزشگاه علوم سیاسی - اقتصادی پاریس تحت عناوینی چون "بحران فوردیسم"، "فوردیسم جهانی" و "فوردیسم هم‌جوار" بررسی شده است.<sup>۳</sup>

آمریکا از اواسط دهه‌ی ۵۰ به بعد در بحران هژمونی به سر می‌برد و پال کندی آنرا با عبارت "گسترده‌ی زیاد از حد امپریالیسم" توضیح می‌دهد. این عبارت به این معنی

<sup>۱</sup> vgl. Altwater, Elmar (۱۹۸۱): Die Zeitbombe auf dem Weltmarkt tickt, in: PROKLA, H. ۴۲, Berlin, S. ۹

<sup>۲</sup> vgl. Altwater, Elmar/Mahnkopf, Birgit (۱۹۹۶): Grenzen der Globalisierung, Münster, S. ۱۸۴f.

<sup>۳</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۳۴, ۳۹f.

مشترک، عقب نشینی دولت در امور اقتصادی، ایجاد پول معتبر و افزایش جذابیت حوزه تولیدی (توسط ایجاد شرایط کلی تولید) به مقابله با آن می‌پردازند.<sup>۱</sup> تحرک نامحدود سرمایه به سه دلیل پروژه‌ی سوسیال دموکراسی را مختل کرده است. اول این‌که، در دوران امپریالیسم، یعنی زمانی که تحرک سرمایه در چهارچوب مرزهای ملی به عنوان مرز اقتصادی صورت می‌گرفت، مقدار کارمزد وابسته به مقدار انباشت ثروت از یک طرف و توان سازمان‌دهی جنبش کارگری از طرف دیگر بود. به عبارت دیگر تقسیم ثروت وابسته به توازن قوا میان سه طبقه‌ی غالب اجتماعی، یعنی کارگران (کارمزد)، مالکین (رانت)، سرمایه داران (سودسرمایه)، و دولت (مالیات) صورت می‌گرفت. در دوران گلوبالیسم تحرک سرمایه به مرزهای ملی به عنوان مرز اقتصادی محدود نمی‌شود و در نتیجه بازارهای وام و ارز نیز جهانی شده‌اند. به این ترتیب معیار سرمایه‌گذاری آن حداقل سود سرمایه‌ای است، که در بازار جهانی وام پرداخت می‌شود. تحت چنین شرایطی، سرمایه‌داران یک تعرض دوگانه را سازمان‌دهی کرده‌اند. آن‌ها از یک طرف به تضعیف سندیکاها کمر بسته‌اند. انگیزه‌ی سرمایه‌دارن کاهش کارمزد مستقیم، کاهش کارمزد غیر مستقیم (حقوق بازنشستگی و بیمه)، کاهش کارمزد برای اضافه‌کاری، افزایش شدت کار، تطبیق ساعات کار با ضرورت‌های روند تولید و حدود تقاضای بازار و لغو قراردادهای کار همگانی می‌باشد. سرمایه‌داران از طرف دیگر، دولت را مورد تعرض قرار داده‌اند. آن‌ها با تحدید به ترک حوزه‌ی تولیدی خواهان تقسیم مجدد مالیات هستند. یعنی همان بودجه‌هایی که دولت به صورت مستقیم (کمک‌های اجتماعی) یا غیر مستقیم (سوبسیدهای فرهنگی) برای شهروندان در نظر می‌گرفت، باید به صورت صرف نظر از مالیات به سرمایه‌داران واگذار شود. در نتیجه در عصر گلوبالیسم نه تنها سازمان‌دهی شرایط انباشت تغییر یافته، بلکه شیوه تقسیم انباشت نیز تجدید شده است. به بیان مفهوم‌تر گلوبالیسم فرم نوینی از نظم سرمایه‌داری است.

دوم محدودیت "دولت رقابتی" برای مقابله با بحران اقتصادی می‌باشد. در دوران امپریالیسم "دولت رفاه" با افزایش حجم پول به عنوان خریدار کالاها در بازار شرکت

<sup>۱</sup> vgl. Hirsch, Joachim (۱۹۹۴): Vom fordristischen Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat, in: ARGUMENT, H. ۲۰۳, Hamburg, S. ۸

است. در چنین وضعیتی دولت باید با یک برنامه‌ی اقتصادی مناسب پیگیر در تلاش باشد، که مدام بخش بزرگ‌تری از ارزش اضافی انباشته شده‌ی جهانی را روی حوزه‌ی سیاسی خود جذب کند. با این ترفند دولت موفق خواهد شد، که با تقسیم ثروت میان طبقات آنتاگونیستی جنبش کارگری را مهار کرده و تأییده‌ی سیاسی خود را به صورت جلب اکثریت آراء تضمین کند. تحقق این سیاست در دوران گلوبالیسم باعث تغییر پارادایم سیاسی اقتصادی شده است.

از نظر سیاسی "دولت رفاه" می‌باید با کشورهای همسایه قراردادهایی را منعقد کند، که حوزه‌ی تحت نفوذ خود را گسترش داده و ابتکار عمل را در مقابل کنسرن‌های بین‌المللی و سرمایه‌ی مالی جهانی کاملاً از دست ندهد. نتیجه‌ی انعقاد این قراردادها تشکیل بلوک‌های متفاوت اقتصادی چون نفتا (بازار مشترک آمریکای شمالی)، افتا (بازار مشترک آسیایی) و اتحادیه‌ی اروپا (بازار مشترک اروپا) می‌باشند. البته فقط کشورهایی می‌توانند در بازار مشترک شرکت کنند که امکان جنگ را مابین خود منتفی کرده‌اند.<sup>۱</sup>

از نظر اقتصادی "دولت رفاه" روند عقب نشینی را در امور اقتصادی تشدید می‌کند. با تحقق این سیاست، از یک سو کارخانه‌ها و مؤسسه‌های سودآور دولتی خصوصی می‌شوند، دولت به کاهش مقروضیت خود می‌پردازد، سوبسیدها کاهش می‌یابند یا حتا در امور فرهنگی - اجتماعی هدف می‌شوند. از سوی دیگر "دولت رفاه" اقدام به سیاست منوتاری (پولی) می‌کند، که انگیزه‌ی آن جلب اعتماد سرمایه‌ی جهانی به ارز ملی است. هدف این ترفند ایجاد "توازن ارزی" از نظر زمان و مکان می‌باشد، زیرا اعتبار ارز در دوران گلوبالیسم وابسته به تورم و نوسان نرخ آن با ارزهای معتبر دیگر است. اعمال این سیاست به عهده‌ی بانک مرکزی است، که "مستقل" از دولت "توازن ارزی" را توسط حجم پول و بهره‌ی سرمایه طراحی و عملی می‌کند.<sup>۲</sup> با تغییر پارادایم سیاسی - اقتصادی نیز فرم "دولت رفاه" به "دولت رقابتی" متحول می‌شود. مشکل اساسی این نوع دولت‌ها تحرک نا محدود سرمایه است، که با ترفندهای ایجاد بازار

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۲ff.

<sup>۲</sup> vgl. Altwater, Elmar/Mahnkopf. Birgit (۱۹۹۶): ebd., S. ۳۷۳

نیازمند به ۱۰۰ میلیارد دلار بود.<sup>۱</sup> البته بدیهی است، که طرح این ارقام فقط برای تفهیم روند تشدید تزلزل آکسیون‌ها است. به همین اندازه مهم می‌باشد، که تا زمانی سرمایه‌داران سود می‌برند، آن‌را حق مسلم خود می‌دانند، اما هزینه سوداگری و برنامه‌ریزی ناشیانه آن‌ها را دولت توسط مالیات و یا جامعه در کل عهده‌دار می‌شود. بیان دیگر سرمایه‌داری در عصر گلوبالیسم برای طبقه کارگر در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری نیز یک کابوس است. گلوبالیسم یعنی تشدید بحران سرمایه‌داری، تضعیف سندیکاها، لغو دست آوردهای تاریخی طبقه کارگر، کارمزد کمتر، کار بیشتر و شدیدتر، تقسیم غیر عادلانه‌ی ثروت، تشدید تضاد طبقاتی، منزوی کردن نهادهای سیاسی و اجتماعی، که به صورت سازنده و فعال در رقابت جهانی و گلوبالیسم شرکت نمی‌کنند، تضعیف عوامل توافق اجتماعی و در نتیجه تشدید تزلزل سرمایه‌داری و دمکراسی.

اما گلوبالیسم برای سوسیالیست‌ها به دو دلیل یک شانس نیز می‌باشد. اول این‌که، پروژه‌های جهان‌شمول چپ مانند "سوسیالیسم واقعاً موجود" و مبارزات "ضد امپریالیستی برای کسب استقلال ملی" عملاً به پایان رسیده‌اند و سوسیال دمکراسی در یک بحران اساسی به سر می‌برد. دوم این‌که، با جهانی شدن بازارهای ارز و وام، بورژوازی از بستر اجتماعی خود مجزا شده و در نتیجه تفاوت میان بورژوازی ملی و وابسته جنبه‌ی تحلیلی خود را از دست داده است. به این ترتیب استکاک‌های تحلیلی مابین چپ‌ها به مراتب کمتر شده و زمینه‌ی مساعدی برای یک اتحاد گسترده و مستقل از جریان‌های ملی و مذهبی میان سوسیالیست‌ها ایجاد شده است.

می‌کرد، تا این‌که دوران روکود اقتصادی سپری شود. در عصر گلوبالیسم این سیاست اقتصادی دیگر عملی نیست، زیرا افزایش حجم پول مسبب تورم، نوسان نرخ ارز ملی با ارزهای معتبر و سلب اعتماد سرمایه‌داران به آن می‌شود. نتیجه‌ی تحقق این سیاست اقتصادی تبدیل سرمایه‌ی مالی به ارز دیگر، گریز سرمایه، سقوط نرخ ارز ملی، محدودیت سرمایه‌گذاری و ایجاد رکود اقتصادی و افزایش بیکاری است.

به بیان مفهوم‌تر سندیکاها و "دولت رفاه"، که توافق تاریخی - طبقاتی را میان کارگران و سرمایه‌داران پس از پایان جنگ جهانی دوم ممکن کرده بودند، دیگر عمل‌کرد گذشته‌ی خود را به صورت کامل نمی‌توانند ایفا کنند.

نکته‌ی سوم فقدان هژمونی غالب جهانی است، که از یک طرف چشم‌اندازی پذیرا برای شهروندان در نظام سرمایه‌داری ایجاد کند و از طرف دیگر روابط اقتصادی را میان "دولت‌های رقابتی" تنظیم کرده و سوداگری را در دوران گلوبالیسم را محدود کند.

۹۵٪ معاملات اوراق بهادار در آکسیون‌ها جنبه‌ی سوداگری دارند و سرمایه‌داری در این اماکن یک فرم کازینویی یافته است. در سال ۱۹۹۸ بودجه‌ی کشور آمریکا در مجموع ۷۰۰۰ میلیارد دلار بود، اما در همین سال تقریبی ۴۰۰۰۰ میلیارد دلار فقط اوراق بهادار معامله شده است. سوداگری در بازار جهانی ارزها به مراتب شگرف‌تر می‌باشد. در همین سال روزی ۱۵۰۰ میلیارد دلار ارز خرید و فروش شده است. قابل توجه است، که سوداگری با چنین حجمی در دوران تعادل اقتصادی و نه در عصر بحران رخ می‌دهد. به این ترتیب آکسیون‌ها جنبه‌ی بادکنکی گرفته‌اند، زیرا اقتصاد پولی از اقتصاد واقعی مجزا شده است. برای نمونه در سال ۲۰۰۰ نرخ رشد اقتصادی آلمان فقط ۲٪ بود، در حالی‌که میان‌گین نرخ رشد اوراق بهادار به بیش از ۱۰٪ تخمین زده می‌شد. نتیجه‌ی این سوداگری‌ها تزلزل بیشتر و بحران پذیرتر بودن آکسیون‌ها است، که خود را در سقوط ناگهانی و رادیکال بورس‌ها نشان می‌دهد.

برای نمونه در سال ۱۹۷۶ بعد از سقوط بورس‌ها در انگلستان دولت موفق شد، با یک وام ۴ میلیارد دلاری از صندوق پول جهانی این بحران را سپری کند. در سال‌های ۱۹۹۲ و ۱۹۹۳ دولت مکزیک به ۷۶۴ میلیارد دلار برای مقابله با بحران نیازمند بود. در حالی‌که بحران آسیا (تایلند، کره‌ی جنوبی و اندونزی) در سال‌های ۱۹۹۷ و ۱۹۹۸

<sup>۱</sup> vgl. Altwater, Elmar (۱۹۹۷) (Hrsg.): Wirtschaften jenseits von Markt und Plan, in: Turbo-Kapitalismus, Münster, S. ۶۰f., und

ebd. (۲۰۰۰): Wenn Ökonomen der Natur ein Schnippchen schlagen wollen, in: Hickel, R./ Kisker, P./ Mattfeld, H./ Troost, A. (Hrsg.): Politik des Kapitals - heute, Hamburg, S. ۲۰۸ff.

اتخاذ کمی و کیفی این هدف وابسته به امکانات فکری و بدنی انسان از یک سو و منابع طبیعی موجود از سوی دیگر است. این تبادل مادی میان انسان و طبیعت از یک طرف سبب تغییر طبیعت یا "جهان بیرونی" و از طرف دیگر موجب تغییر فاعل طبیعی یا "جهان درونی" انسان می‌شود. به بیان دیگر توان فکری و اقتدار درک انسان از دید مارکس با ساختار و سطح توسعه یا سازندگی "جهان بیرونی" در ارتباط است. تبادل مادی مابین انسان و طبیعت توسط کار اجتماعی تضمین می‌شود که از دید مارکس سبب یک روند خود اغنائی و آموزشی برای انسان است. افزایش فن‌آوری نه تنها باعث رشد نیروهای مولد و تغییر طبیعت می‌شود، بلکه موجب ارتقاء نیروهای مولد و آگاهی آن‌ها از هویت اجتماعی - طبقاتی خود خواهد شد.<sup>۱</sup> به این ترتیب تغییر "جهان بیرونی" مسبب تغییر "جهان درونی" انسان می‌شود.

نیروهای مولد در سه دهه‌ی گذشته عامل تحولات شگرف اجتماعی بوده‌اند. بر اساس دست آوردهای علمی، فنی و صنعتی از شدت کار بدنی نسبت به کار فکری به مراتب کاسته شده است. تشدید رقابت در بازار کار و پویایی تولید کالاهای سرمایه‌داری موجب شده است که تخصص در امور شغلی پی در پی مهم‌تر و مشخص‌تر شود. یعنی دیگر فراگیری یک حرفه برای امرار معاش تمامی طول زندگی در دوران گلوبالیسم ممکن نیست. این تحولات تکنیکی سبب تغییرات اساسی در شیوه‌ی زندگی شهری شده است. مبارزات پیگیر طبقاتی و افزایش کارمزد بازاری گسترده برای مصرف تولیدات انبوه سرمایه‌داری را تشکیل داده‌اند. توسط برخی از این کالاها روابط ارتباط جمعی در سطح جهان میسر شده و در نتیجه یک آشنایی همگانی از روابط اجتماعی میان ملت‌های متفاوت ایجاد شده است. استفاده از کالاهای الکتریکی خانگی باز تولید نیروی کار را در خانواده‌ی کوچک را میسر می‌کنند. به این ترتیب امکان انتقال باورهای دینی از نسل مسن‌تر به نسل جوان محدودتر و مکانیزم نظارت و مراقبت اخلاقی نسل مسن‌تر روی نسل جوان بی‌اثرتر شده است.

## بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران

کشور ایران در سده‌ی گذشته دست‌خوش تحولات اجتماعی و اقتصادی شگرفی بوده است. نتیجه‌ی این تحولات انتقال ساختار غالب اجتماعی از یک جامعه‌ی عشیره‌ای با زیربنای پیشا سرمایه‌داری به یک جامعه‌ی شهروندی با زیربنای سرمایه‌داری می‌باشد. فردیناند تونیس ساختار عشیره‌ای را به صورت یک ارگانیزم توضیح می‌دهد. این ساختار متعلق به دوران پیشا سرمایه‌داری است و مالکیت، فرم همگانی یعنی فامیلی - عشیره‌ای دارد. همبستگی افراد به صورت فامیلی و نسبی (یعنی احساسی) ایجاد می‌شود. روابط اجتماعی مبتنی بر پدرشاهی است. کیش شخصیت، پیش‌کسوتی سنی و اعتماد مطلق به رهبری، روابط سیاسی را تعیین می‌کنند. در مقابل ساختار عشیره‌ای جامعه، تونیس ساختار شهروندی را قرار می‌دهد که یک فرم مکانیکی دارد. در این ساختار افراد در کنار هم ولی مستقل از یکدیگر به عنوان شهروند قرار دارند و روابط آن‌ها توسط قوانین تنظیم می‌شوند. همبستگی شهروندان نه به صورت احساسی، بلکه به صورت منطقی در نهادهای طبقاتی، صنفی و غیر دولتی ایجاد می‌شود. مالکیت فرم خصوصی دارد و سازمان‌یابی و باز تولید نیروی کار توسط بازار (یعنی به صورت سرمایه‌داری) تضمین می‌شود. دولت مناسب جامعه‌ی شهروندی با ارائه‌ی برنامه و تأیید سیاسی شهروندان ایجاد می‌شود و در نتیجه حکومت فرمی منطقی دارد.<sup>۱</sup>

در ساختار جامعه‌ی شهروندی، جایگاه انسان در نهادهای اقتصادی و اجتماعی و روابط او از نظر سیاسی و اخلاقی نسبت به جامعه‌ی عشیره‌ای متحول می‌شود. اما مهم‌تر از این تحولات رابطه‌ی انسان با طبیعت است که مارکس مطرح می‌کند. او مابین فاعل طبیعی یعنی انسان به عنوان سوژه و طبیعت به عنوان ابژه تفاوت می‌گذارد. رابطه‌ی انسان و طبیعت توسط کار اجتماعی ایجاد می‌شود. مارکس خصوصیت انسان را در این می‌داند که او برای باز تولید نیروی کار خود هدفمند به استفاده از طبیعت می‌پردازد.

<sup>۱</sup> vgl. Tnnies, F. (۱۹۲۰): Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie, Leipzig, S. ۷۶, ۳۵۶, ۴۳۶, ۶۳۶.

<sup>۱</sup> vgl. Marx, K. (۱۹۶۹): Deutsche Ideologie, Berlin (ost), S. ۲۰, ۳۸, und (۱۹۴۱): Grundrisse der politischen Ökonomie, Berlin, S. ۳۸۹, und (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. I, Berlin (ost), S. ۴۷

۱) یک بررسی از قرآن روشن می‌کند که قرآن شامل آیة‌های باطنی یا دینی و آیة‌های ظاهری یا دنیوی است. از آیة‌های باطنی مواردی را چون تصدیق، ایمان، یقین، اخلاص، تقوا، توکل، رضا، شکر، اعتبار، خوف، رجاء، صبر، قناعت، تسلیم، تعظیم، هیبت، شوق، حیا، وجد، شرم و غیره را می‌توان استنتاج کرد.

آیة‌های ظاهری روابط روزمره‌ی مسلمین را تعیین و تنظیم می‌کنند که شامل آیة‌هایی برای رعایت موارد غذایی و بهداشتی از سوره‌های مائده (۵) و انعام (۶)، آیة‌هایی برای تنظیم روابط اقتصادی از سوره‌های توبه (۹؛ ۳۴ و ۳۵) و بقره (۲؛ ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۹) و مطففین (۸۳؛ ۱ تا ۸)، آیة‌هایی برای رعایت مراسم روزمره‌ی مذهبی از سوره‌ی بقره (۲؛ ۱۴۲ و ۱۴۵)، آیة‌هایی برای تنظیم روابط زناشویی از سوره‌های بقره (۲؛ ۱۸۷ و ۲۲۳) و نساء (۴؛ ۱۵ و ۳۴ و ۱۲۸)، آیة‌هایی برای تنظیم روابط اجتماعی از سوره‌های مائده (۵؛ ۹۶) و بروج (۵۸؛ ۱۱) و آیة‌هایی برای تنظیم روابط در دوران جهاد از سوره‌ی انفال (۸؛ ۴۱ و ۴۲) هستند.

این ترکیب قرآن از آیة‌های باطنی یا دینی و ظاهری یا دنیوی آشکار می‌کنند که دین اسلام مانند مسیحیت یک دین آموزشی نیست که بعد از رفرماسیون جنبه‌های دنیوی به خود بگیرد، شیوه‌ی فرجام‌طلبی و رستگاری آن تعویض شود و اخلاقیات شغلی ایجاد کند. از این رو در دین اسلام تطبیق موارد دینی با روابط دنیوی نه به شیوه‌ی برش بلکه به صورت روند میسر می‌شود که ضرورت آن را متکلمین دینی تحت لوای احیاء دین بیان می‌کنند.

۲) خصوصیت بعدی قرآن در تناقض‌گویی‌های آن است که می‌توان آن‌ها را در دو بخش کلی متمایز کرد. در وهله‌ی نخست تناقض‌گویی گفتاری است.

برای نمونه در سوره‌ی سجده (۴۱؛ ۹ تا ۱۲) آمده است که خداوند در دو روز زمین، در چهار روز کوه‌ها و مواد غذای و در دو روز هفت آسمان را آفرید. یعنی در واقع خداوند دنیا را در مدت هشت روز آفریده است. اما در سوره‌ی ق (۵۰؛ ۳۸) آمده است که خداوند دنیا را در شش روز آفریده است.

در وهله‌ی بعدی تناقض‌گویی کرداری است. دلیل آن سیر زندگی پیغمبر در مکه و مدینه است. او بعد از بعثت مدت ۱۳ سال در مکه به تبلیغ و ترویج دین اسلام

نتیجه‌ی این تحولات در نظم سرمایه‌داری و زندگی شهری خردورزی دنیوی است. در این وضعیت اجتماعی، "جهان درونی" ساده‌ی انسان متزلزل می‌شود و فرم نوینی می‌گیرد. روابط دینی و افسون‌زدگی مبدل به روابط دنیوی و افسون‌زدایی می‌شوند. خردورزی دنیوی به باورهای سنتی، اسطوره‌ای و دینی چیره می‌شود. دیدگاه نقادانه و فلسفی معتبرتر و اقتدار فراطبیعی (قسمت و دست تقدیر) بی اعتبارتر می‌گردد. به این ترتیب انسان به عنوان عامل خردورز مبدل به محور اصلی جامعه و سوژه‌ی شناخت می‌شود.

این تحولات بنیادی در "جهان درونی" انسان خود را در انتخاب شغل نمایان می‌کند. دیگر حرفه به صورت موروثی به نسل بعدی منتقل نمی‌شود. این تحولات هم‌چنین خود را در زبان روزمره منعکس می‌کنند. جمله‌هایی مانند "من می‌اندیشم"، "من می‌شناسم" یا "من تحقیق می‌کنم" انعکاس این وضعیت اجتماعی است. معنی جمله "من تحقیق می‌کنم" این است که انسان به عنوان فاعل اجتماعی و سوژه‌ی شناخت به دنبال حقیقت می‌گردد. دیگر حقایق مواردی الهی و وحی‌ای نیستند. در جامعه‌ی خردورز، دنیوی و انسان محور حقیقت یک موضوع مجهول و مورد پژوهش می‌باشد. بدیهی است که در چنین جامعه‌ای حقوق جهان‌شمول طبیعی یعنی آزادی اندیشه و تحقیقات، آزادی انتخاب دین و ایمان، احترام به حریم خصوصی شهروندی و حق حیات مبدل به حقوق پذیرفته شده‌ی اجتماعی می‌شوند.

بعد از انقلاب بهمن در سال ۱۳۵۷ اسلامیون در ایران در مقابل این روند دنیوی شدن، خردورز شدن و انسان محوری شدن جامعه یک طرح اسلامی - عشیره‌ای را برای تنظیم روابط اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی و سیاسی مردم ارائه دادند. پشتوانه‌ی تاریخی این طرح سازمان‌دهی اجتماعی و سیاسی عشایر عرب در امت اسلامی توسط پیغمبر در قرن هفتم میلادی است. پشتوانه‌ی نظری این سازمان‌یابی قرآن به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان، تجربه‌ها و گفته‌های پیغمبر اسلام می‌باشد.

دین اسلام اما مانند ادیان دیگر توحیدی نیست و خصوصیت‌های منحصر به خود را دارد که آن‌ها را در چهار نکته می‌توان خلاصه کرد.

جویبار دو متری قرار گیرد از روی آن می‌پرد. اما اگر همین الاغ در برابر یک رودخانه‌ی خروشان و عریض قرار گیرد حتا با اعمال زور نیز از روی آن نمی‌پرد. ابوالهذیل با این مثال به رقبایش تفهیم می‌کرد که الاغ حدود پرش خود را می‌شناسد اما آن‌ها حدود تفسیر دین را نمی‌شناسند.

۳) خصوصیت دیگر دین اسلام نقش سیاسی پیامبر است. همان‌گونه که آیت‌الله خمینی در کتاب حکومت اسلامی قانع کننده طرح می‌کند، خصوصیت پیغمبر محدود به خاتم‌الانبیاء بودن او نمی‌شود. خمینی مابین نبی، رسول و ولی تفاوت می‌گذارد. تمامی پیامبرانی که توسط خداوند مبعوث شده‌اند، به نظر خمینی نبی هستند. فقط پنج پیامبر رسول بوده‌اند زیرا رسالت ترویج دین را داشته‌اند. اما پیغمبر اسلام از دیدگاه خمینی نه تنها نبی و رسول بلکه ولی نیز بوده است، زیرا او دولت نیز تشکیل داده و به نام خداوند یعنی خالق بر مخلوقین ولایت می‌کرده است.<sup>۱</sup> نقش ولایت فقیه در قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی استنتاج از جایگاه سیاسی بخصوص پیغمبر اسلام می‌باشد.

جالب توجه ساختار دولت اسلامی است، که برای درک بهتر آن لازم است میان دارال‌الحرب و دارالاسلام تمایز قائل شد. دارال‌الحرب منطقه‌ای نظامی و محوطه‌ی جهاد است. انگیزه‌ی جهاد همان‌گونه که در سوره‌ی انفال (۸: ۳۹ و ۷۴ تا ۷۵) طرح می‌شود، جنگ با کفار و برای نابودی فتنه و مشرکین در جهان است و با این انگیزه که ادیان یکسره ویژه‌ی خدا شوند، صورت می‌گیرد. پاداش شهدای جهاد بهشت برین است. به این ترتیب دین اسلام نسبت به محوطه‌های غیر اسلامی و مشرک شخصیتی تعرضی دارد.

دارالسلام محوطه‌ی امت اسلامی است و جامعه یک سازمان‌دهی عشیره‌ای و امت محوری دارد. در نتیجه به تحقق منافع امت اسلامی نسبت به حفظ منافع فردی مسلمین اولویت اساسی داده می‌شود. تعلق به امت اسلامی برای کفار اجباری است و دین اسلام موروثی می‌باشد. مسلمانان نمی‌توانند دین خود را عوض کنند و کسانی که به دین اسلام پشت می‌کنند و با خدا و پیغمبر می‌ستیزند نه تنها طبق سوره‌های احزاب

<sup>۱</sup> خمینی، ر. (۱۳۵۷): حکومت اسلامی، تهران، ص. ۱۳۴ ادامه

پرداخت. او در مکه همان‌گونه که در سوره‌ی کافرون (۱۰۹: ۱ تا ۶) طرح می‌شود مبلغ آزادی دین و ایمان بود و در مقابل ادیان دیگر و کفار با استناد به سوره‌های یونس (۱۰: ۱۰ و ۱۵)، حجر (۱۵: ۸۵) و زخوف (۴۳: ۸۹) خواهان مدارا می‌شد. اما ترویج دین اسلام در مکه برای پیغمبر به دلایل متفاوت بسیار ناموفق بود. یکی از این دلایل‌ها نداشتن معجزه بود.<sup>۱</sup> بعد از هجرت به مدینه و تشکیل دولت اسلامی نه تنها محتوای آیه‌ها بلکه صدای قرآن نیز عوض شد. در سوره‌های مدینه قوانین ابلاغ می‌گردند و مجازات برای تخلفات تعیین می‌شوند. با استقرار دولت در مدینه دوران مدارا نیز به پایان می‌رسد. بعد از فتح مکه، در بهار ۶۳۱ میلادی قرآن در سوره‌ی توبه (۹: ۵) تا پایان ماه‌های حرام به مشرکین مهلت می‌دهد که دین اسلام را بپذیرند، خمس و زکات بپردازند و نماز بخوانند. در همین آیه به مسلمین امر می‌شود که بعد از سپری شدن این مهلت مشرکین را محاصره کنند و آن‌ها را به قتل رسانند. مشرکین همان‌گونه که در سوره‌های انفال (۸: ۱۲) و محمد (۴۷: ۴) نیز طرح شده است، می‌بایستی میان دین اسلام و مرگ یکی را انتخاب می‌کردند.

این تناقضات و ناسخ و منسوخ بودن قرآن (سوره بقره، ۲: ۱۰۵) امکان تفاسیر متفاوت از دین اسلام را می‌دهند. یعنی از یک شریعت واحد می‌توان طریقه‌های متفاوت زندگی را استنتاج کرد. به همین دلیل دین اسلام شامل فرقه‌های متفاوت است و قرائت‌های گوناگون را ممکن می‌کند. یکی از دلایل گسترش و دوام دین اسلام همین خصوصیت است. با وجودی که منابع دینی تفاسیر متفاوت را ممکن می‌کنند اما با طرح وحی‌ای بودن قرآن به عنوان کلام‌الله (کهف، ۱۸: ۲۷) و خصوصیت پیغمبر به عنوان خاتم‌الانبیاء (احزاب، ۳۳: ۴۰) مسئله‌ی حدود در دین اسلام قاطعانه طرح شده است و هر چیزی از آن قابل استنتاج نیست. این همان نزاع میان تفسیر و تأویل می‌باشد که قدمت آن تقریباً به اندازه‌ی خود دین اسلام است.<sup>۲</sup>

در یک پلمیک که در قرن دوم هجری مابین یکی از علمای شناخته شده‌ی معتزلی به نام ابوالهذیل و رقبایش صورت گرفت، او مثال الاغی را می‌آورد که اگر در مقابل یک

<sup>۱</sup> vgl. Dashti, A. (۱۹۹۷): ۲۳ Jahre, Die Karriere des Propheten Muhammad, Aschaffenburg, S. ۳۴, ۹۲

<sup>۲</sup> vgl. Van Ess, J. (۱۹۹۷): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert, Bd. IV, Berlin/Neu York, S. ۶۴۷

تحت چه شرایطی و متوسل به چه نهادی فرمان‌روایان برگزیده می‌شوند، در قرآن مطرح نشده است.

حفظ وحدت کلمه در امت اسلامی بر هر همه چیز اولویت اساسی دارد و کشتار دگراندیشان و آزاداندیشان به عنوان مرتد، محارب، منافق و بیمار دل طبق سوره‌ی احزاب (۳۳؛ ۶۰ تا ۶۲) پیروی از دستورات تغییر ناپذیر خداوند تلقی می‌شود. تمایزی بین دولت (جامعه‌ی دولتی) و اجتماع (جامعه‌ی غیر دولتی یا مدنی) برای قرآن شناخته شده نیست و چندگانگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در امت اسلامی مجاز نمی‌باشد. شعار "حزب فقط حزب‌الله" به این معنی است، که کسانی که عضو حزب خدا نیستند در حزب شیطان فعالند و سرکوب و قتل‌شان وظیفه‌ی دینی است. اما با وجودی که ساختار دولت اسلامی از نظر بیرونی شخصیتی متعرض و از نظر درونی شخصیتی مستبد و متوحش دارد، زمانی که دولت اسلامی و اسلاميون در موضع تدافعی قرار می‌گیرند برای حفظ خود یک پراگماتیسم بخصوص ایجاد می‌کنند. این سیاست از سوره‌ی محمد (۴۷؛ ۳۳ تا ۳۵) استنتاج می‌شود که به مسلمین هشدار می‌دهد، تا زمانی که در جهاد غالب هستند، صلح نکنند. تصمیم نوشیدن جام زهر و پذیرش عهدنامه‌ی ۵۹۸ سازمان ملل متحده برای آتش‌بس با عراق توسط آیت‌الله خمینی با چنین نگرشی اتخاذ شد. نمونه‌ی بعدی در ارتباط با روابط اجتماعی مسلمین است. قرآن مکرراً در سوره‌های نساء (۴؛ ۸۹ و ۱۳۹ و ۱۴۴) و مائده (۵؛ ۵۱) و توبه (۹؛ ۲۳) از مؤمنین می‌خواهد و آن‌ها را تهدید می‌کند که با کفار، منافقین و اهالی ادیان دیگر دوستی نکنند. اما در سوره‌ی آل‌عمران (۳؛ ۲۸) به آن‌ها پیشنهاد می‌کند که اگر از کفار می‌ترسند با آن‌ها دوستی نکنند. قرآن حتا انکار خداوند را اگر با اجبار صورت بگیرد با استناد به سوره‌ی نحل (۱۶؛ ۱۰۶) مورد مجازات نمی‌داند.

به بیان دیگر تاکتیک‌هایی را که اسلاميون با عناوین مکر، تظاهر، انکار، مصلحت، کتمان و تقیه استفاده می‌کنند حرکاتی من‌درآوردی یا خصوصیت‌های مبتذل آخوندهای شیعه‌ی ایرانی نیستند بلکه مستند و مستدل به آیه‌های قرآن هستند و با انگیزه‌ی رهایی از یک وضعیت بگرنج اتخاذ می‌شوند. وعده‌های خمینی در نوفل‌لوشاتو و حمایت کنونی اپوزیسیون اسلامی در ایران و در هجرت از حقوق بشر گویایی چنین ترفندهایی می‌باشند.

(۳۳؛ ۶۱) و مائده (۵؛ ۳۳) به عنوان مرتد به مرگ محکوم می‌شوند بلکه با استناد به سوره‌ی بقره (۲؛ ۳۹ و ۱۲۷ و ۲۵۷) همیشه از اهالی جهنم خواهند بود. قرآن مابین حریم خصوصی مسلمین و حریم عمومی تفکیک قائل نمی‌شود و عبارت امت هر دو را در بر می‌گیرد.

در سوره‌های بقره (۲؛ ۲۲۲ و ۲۲۳) و نساء (۴؛ ۱۵ و ۳۴ و ۱۲۸) حتا روابط زناشویی مسلمین تنظیم شده است. مؤمنین بر اساس سوره‌ی توبه (۹؛ ۱۱۲) موظف به "امر به معروف و نهی از منکر" هستند. این تکلیف دینی با انگیزه‌ی ترویج یک طریقه‌ی زندگی بخصوص برای جفط فرهنگی امت اسلامی صورت می‌گیرد. در نتیجه دولت اسلامی و مسلمین مجاز و مکلف هستند که برای حفظ ظاهر امت اسلامی در روابط روزمره‌ی افراد دخالت کنند.

مسلمانان به عنوان مخلوق زیر پوشش قضایی شریعت (یعنی قوانین الهی) قرار دارند و دولت اسلامی به عنوان مجری این قوانین حتا بر خصوصی‌ترین روابط مسلمین نظارت دارد. قرآن در سوره‌ی نور (۲۴؛ ۲ و ۳) حتا برای تخلفات جنسی نیز مجازات تعیین کرده است.

با وجودی که سوره‌ی حجرات (۴۹؛ ۱۰) همه‌ی مسلمانان را برادر یکدیگر خطاب می‌کند، اما آن‌ها در برابر خداوند و شریعت برابر نیستند. این تبعیض‌ها نه تنها طبق سوره‌ی نساء (۴؛ ۳۴) جنبه‌ی جنسی و طبق سوره‌ی نحل (۱۶؛ ۷۵ و ۷۶) وابسته به امکانات فردی است بلکه بر اساس سوره‌ی نحل (۱۶؛ ۷۱) وابسته به سمپاتی بخصوصی است که خداوند برای مؤمنین ایجاد می‌کند و یا این که با استناد به سوره‌ی احزاب (۳۳؛ ۶ و ۳۰ تا ۳۲) وابسته به جایگاه بخصوص اجتماعی آن‌ها می‌باشد. مسلمانان از نظر اجتماعی و حقوقی در دارالسلام بر اعضای ادیان اهل کتاب الویت دارند و اهل کتاب موظف به پرداخت جزیه هستند. نظارت بر رعایت شریعت و رهبری یا هدایت امت اسلامی بر اساس سوره‌ی ص (۳۸؛ ۲۶) از حقوق پیامبر است. مشروعیت دولت اسلامی طبق سوره‌ی اعراف (۷؛ ۱۷۹ تا ۱۸۱) با تحقق شریعت که واقعیتی است الهی ایجاد می‌شود. سوره‌های نساء (۴؛ ۵۸ و ۵۹) و آل‌عمران (۳؛ ۳۲) از مسلمین خواهان پیروی از خداوند، پیامبر و "کسانی که حق فرمان‌روایی دارند" می‌شود. ولی این که

مؤمنین، حفاظت از امت اسلامی، تفسیر فروع دین، تکفیر آزاداندیشان و فراخوان به جهاد است.<sup>۱</sup>

حال اگر ما تاریخ ۲۳ ساله‌ی جمهوری اسلامی را بررسی کنیم، متوجه‌ی یک درگیری مداوم میان جامعه‌ی دولتی و جامعه‌ی غیر دولتی (مدنی) در ایران می‌شویم. جامعه‌ی غیر دولتی همان حوزه‌ای است که جنبش‌های اجتماعی چون جنبش کارگری، جنبش فمینیستی، جنبش دانشجویی و جنبش جوانان در آن به صورت نهاد متشکل می‌شوند.

جامعه‌ی غیر دولتی در ایران همان‌گونه که در اوایل این نوشته نیز طرح شد به دلیل تحولات حوالی سرمایه‌داری و جامعه‌ی شهری یک روند به سوی خردورزی دنیوی (تقبل، بهبود و سلطه بر جهان) و انسان محوری را سپری می‌کند. اما طرحی را که جامعه‌ی دولتی - دینی برای تنظیم روابط اجتماعی شهروندان ایرانی ارائه می‌دهد مستدل به خردورزی دینی (نفی و گریز از جهان یا زندگی برای آخرت) و امت محوری است.

جامعه‌ی دولتی - دینی بعد از سرکوب جنبش‌های اجتماعی در سال ۱۹۸۱ در مقابل واقعیت‌های دنیوی قرار گرفت. کابینه‌ی میرحسین موسوی موظف بود که شرایط کلی را برای شکوفایی اقتصادی ایجاد کند، که از یک سو تداوم جنگ با عراق را ممکن سازد و از سوی دیگر به نیازهای روزمره‌ی مردم پاسخگو باشد. در نتیجه کابینه‌ی موسوی با وجود طرح رهبر انقلاب آیت‌الله خمینی که اقتصاد را متعلق به خر می‌دانست، قانون اصلاحات ارضی، قانون کار و برنامه‌ی سیاست اقتصادی را برای تصویب در اختیار مجلس و شورای نگهبان گذاشت. این قوانین بعد از تصویب مجلس توسط شورای نگهبان متناقض با شریعت و مردود اعلام شدند. این درگیری‌ها در حزب جمهوری اسلامی و مجلس موجب بحثی در ارتباط با حدود تفسیر شریعت شد، که خود را به صورت نزاع مابین نمایندگان فقه سنتی و فقه پویا جلوه داد.

۴) خصوصیت آخر دین اسلام شامل نهادینه شدن آن به صورت تشیع دوازده امامی در دوران صفویه می‌باشد. در واقع این همان رابطه‌ی تبهکار روحانی و بازاری است که قدمت سازمان‌دهی آن در ایران به صورت "دولت در دولت" به پنج قرن می‌رسد. عبارت "دولت در دولت" به این خاطر اتخاذ می‌شود که مجتهدین شیعه با دریافت سهم امام یا خمس و ذکات و با استفاده از درآمدهای اوقاف دارای یک منبع مالی مستقل و غیر قابل کنترل توسط دولت مرکزی هستند.

علمای شیعه مستقل از دولت اداره‌ی نهادهای متفاوت دینی را به عهده دارند. نهادهای تبلیغاتی آن‌ها شامل خطبه‌های نماز جمعه، تعزیه‌خوانی‌ها و روضه‌خوانی‌ها می‌شوند. نهادهای آموزشی آن‌ها شامل مکاتب، حوزه‌های علمیه و مدارس قرآن هستند.

آن‌ها نیز نظارت و اداره‌ی نهادهایی را به عهده دارند، که قوای سه‌گانه‌ی این "دولت در دولت" را تشکیل می‌دهند. قوه‌ی قضائیه‌ی علمای شیعه شامل دادگاه‌های شرع می‌باشند. قوه‌ی مقننه در واقع همان استنتاج طریقت از شریعت یا تفسیر دین می‌باشد که علمای شیعه به عنوان مراجع تقلید برای تنظیم روابط دینی و دنیوی مسلمین به عهده دارند. قوه‌ی مجریه شامل میدانی‌ها، چاقوکش‌ها، اوباش و اراذل هستند که مانند تمام قوای مجریه‌ی دولت‌های مستبد و متوحش در روزهای عاشورا و تاسوعا و برای ابراز وجود و ارباب اقلیت‌های دینی در خیابان‌ها به رژه‌ی سنتی یعنی سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی می‌پردازند.

نهاد "دولت در دولت" دارای یک روبنای سیاسی - ایدئولوژیک یعنی آموزشگاه اصولی است. بنیان‌گذار این آموزشگاه سید محمد باقر مجلسی آخرین امام جمعه‌ی پایتخت دولت صفویه، اصفهان بود. بعد از سرنگونی شاه به عنوان ظل‌الله فی‌الارض مجلسی مدعی شد که رهبری و هدایت امت اسلامی تا پایان غیبت کبری تحت نظر مجتهدین شیعه است.

آموزشگاه اصولی میان فکر و ذکر تفاوت می‌گذارد. در موارد دینی وظیفه‌ی مجتهد فکر و وظیفه‌ی مقلد ذکر است. به عبارت دیگر مقلد برای رعایت احکام اسلامی یعنی فروع دین، یقین و نظم روابط روزمره نیاز به یک مجتهد دارد. وظایف مجتهد هم هدایت

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۸۰, ۵۰۵



درونی نیست بلکه متدولوژی انتقادی یا نقد بیرونی است. در رابطه با طریقه‌ی تفسیر مابین تفاسیر دستوری، فنی، قیاسی و تشابهی تفاوت گذاشته می‌شود. نقد درونی برای مستدل‌تر شدن، منسجم‌تر و قانع‌کننده‌تر بودن تفسیر می‌باشد. در نتیجه نقد روشنفکران لائیک نمی‌تواند نقدی درونی باشد زیرا آن‌ها خواهان مستدل‌تر شدن تفسیر نیستند. نقد روشنفکران لائیک نقدی بیرونی است و با انگیزه‌ی شناخت بهتر از مباحث اسلامیون ترتیب داده می‌شود. در نتیجه روشنفکران لائیک نیز به حل مشکلات اسلامیون نمی‌پردازند این نوشته می‌پرسد آیا نمایندگان فقه پویا موفق شده‌اند در حدود دین قرآنی پذیرفته شده از اسلام ارائه دهند که به خواست‌های جامعه‌ی غیر دولتی - دنیوی و انسان محوری ایران چون جدایی دین از دولت، رعایت حقوق بشر، تساوی حقوق زن و مرد، آزادی اندیشه و ایمان پاسخ مثبت بدهد؟

آیا با استناد به فقه پویا یک هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مابین اسلامیون و آزاداندیشان، روشنفکران لائیک و روشنگر امکان پذیر است؟

این نوشته در پنج نکته به نقد بیرونی مباحث سروش و مجتهد شبستری می‌پردازد.

۱) سروش و مجتهد شبستری خود را به عنوان متکلم معرفی می‌کنند. متکلمین را می‌توان از یک طرف از نظر جایگاه اجتماعی - دینی متمایز کرد. فان‌اس مابین فقها (قضات دادگاه‌های شرع)، مفسرین (مراجع تقلید)، مهدیتون (آخوندهای سنتی) و متکلمین (مدافعین خبره‌ی دین) تفاوت می‌گذارد.<sup>۱</sup>

از طرف دیگر متکلمین را می‌توان از نظر فلسفی - دینی از متشرعین، معتزلین و متصوفین متمایز کرد. متکلمین تصدیق خداوند و پیامبر را یک وظیفه‌ی دینی می‌دانند و برای اثبات آن به خرد رجوع نمی‌کنند. آن‌ها به "واقعیت‌ها فراطبیعی و فرامفهومی" اذعان دارند و معرفت خود را به عالم هستی این‌گونه می‌فهمند. متکلمین اما عمل به وظیفه و تکلیف دینی را یک امر اعتباری تلقی می‌کنند. یعنی از دید متکلم ایمان، به فلسفه‌ی نظری مربوط می‌شود و نه به فلسفه‌ی عملی. البته معنی این تعریف این نیست که متکلم می‌تواند روابط اجتماعی متناقضی با فلسفه‌ی نظری خود اتخاذ کند. از نظر

کابینه‌ی موسوی نماینده‌ی فقه پویا بود، زیرا بر ضرورت تصویب قوانین قید شده پافشاری می‌کرد. ارگان فقه پویا روزنامه‌ی اطلاعات و نظریه‌پرداز آن حجت‌الاسلام مرتضی رضوی بود. شورای نگهبان و رئیس جمهور وقت، حجت‌الاسلام خامنه‌ای نمایندگان فقه سنتی بودند. ارگان فقه سنتی روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری قمی بود.

آیت‌الله خمینی بارها شخصاً در این نزاع شرکت کرد و به دو جناح هشدار داد که مباحث دینی و تفاوت سلیقه برای تفسیر شریعت نباید در مجلس و مطبوعات، بلکه در حوزه‌های علمیه طرح و بحث شوند. وقتی که بحران نظام اسلامی در زمان جنگ شدیدتر و نزاع دو جناح در حزب جمهوری اسلامی تشدید شد، خمینی در سال ۱۹۸۷ این حزب را منحل کرد و چندی بعد فتوای ولایت مطلقه‌ی فقیه را صادر کرد. در این فتوا خمینی مدعی شد که حکومت اسلامی متعلق به ولایت پیغمبر است و در نتیجه جزء اصول دین می‌باشد و به این دلیل به رعایت فروع دین اولویت دارد. با این فتوا خمینی تداوم نظام جمهوری اسلامی را به رعایت فروع دین یعنی نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، "امر به معروف و نهی از منکر" اولویت داد. نتیجه‌ی این فتوا تشکیل ایجاد شورای مصلحت نظام جمهوری اسلامی بود که طبق متمم قانون اساسی جمهوری اسلامی ۱۳ عضو دارد و موظف است که قوانینی را که به علت تناقض با شریعت توسط شورای نگهبان مردود شده‌اند برای حفظ و تضمین تداوم جمهوری اسلامی تصویب کند.<sup>۱</sup>

با وجود این اقدام‌ها نزاع بین نمایندگان فقه سنتی و فقه پویا نه تنها خاتمه نیافت، بلکه بعد از فوت خمینی به مراتب شدیدتر پی‌گیری شد. دلیل تشدید این نزاع فقدان یک پشتوانه‌ی تئوریک برای توجیه رابطه‌ی متناقض جامعه‌ی دولتی - دینی و جامعه‌ی غیر دولتی - دنیوی است. این دو نگرش به حدود تفسیر شریعت در حال حاضر پشتوانه‌ی نظری - دینی دو جناح رقیب در نظام اسلامی هستند.

یکی از موارد این نوشته نقد فقه پویا است که توسط عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نمایندگی می‌شود. متدولوژی نقد این نوشته متدولوژی حل مشکلات یا نقد

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۰۱ff.

<sup>۱</sup> vgl. Van Ess, J. (۱۹۹۱): ebd., Bd. I, S. ۴۵f.

می‌دانند. به همین دلیل مباحث این دو متکلم شدیداً متناقض هستند. برای مثال سروش خصوصیت فقه پویا را چنین وصف می‌کند:

«کسی که فریاد پویا کردن (دین را) سر می‌دهد و به عشق سرفراز کردن و کارگشا دیدن دین، طالب عوض کردن چیزی در جایی می‌شود، بی آنکه به درستی معلوم کند که آن چیز چیست و آن جا کجاست»<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر خصوصیت فقه پویا حفظ هژمونی اسلامیون و مبارزه با ملحدین متکی به مبهم‌گویی می‌باشد.

۳) مسئله‌ی بعدی متدولوژی احیاء دین توسط شبستری و سروش است. متدولوژی مباحث هرمنوتیک (علم فهم در رابطه با تفسیر متون) یک روند از هرمنوتیک خاص به هرمنوتیک عام را در بر می‌گیرد.<sup>۲</sup>

یعنی مفسر بعد از استنتاج یک درک خاص از یک متن به ترویج و تعمیم آن می‌پردازد. به بیان مفهوم‌تر جریان تفسیر از یک ذهنیت ویژه از منابع بخصوص آغاز می‌شود. اما در مباحث سروش و مجتهد شبستری جریان سیر احیاء دین بر عکس است. یعنی آن‌ها از عینیت به ضرورت احیاء دین می‌رسند و این همان مصلحت‌گرایی حلولی اسلامی است.

مجتهد شبستری از ایمان به عنوان یک گوهر صحبت می‌کند که با هرگونه نظام اجتماعی و سیاسی سازگار نیست. از دید او بذر ایمان در جوامع زورمدار و توتالیتر می‌پوسد و نابود می‌شود.<sup>۳</sup>

سروش در یکی از پلمیک‌هایش با حجت‌الاسلام لاهیجی به مثنوی مولوی رجوع می‌کند. این مثنوی حکایتی از بازرگانی دارد که در تلاتم دریا و طوفان قرار گرفته است و برای سبک‌تر شدن کشتی باید برخی از کالاهای بی ارزش خود را به دریا

<sup>۱</sup>مقایسه سروش، ع (۱۳۷۷): قبض و بسط تئوریک شریعت - نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، ص ۱۷۶

<sup>۲</sup>مقایسه کوزنزهوی، د (۱۳۷۱): حلقه انتقادی، ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، تهران، ص ۱۰ ادامه

<sup>۳</sup>مقایسه مجتهد شبستری، پیشین، ص ۸

متکلمین کسی مؤمن است که رفتار و کردار خود را با عقاید خود از عالم هستی منطبق کند.

۲) سروش و مجتهد شبستری مدعی احیاء دین هستند. این انگیزه از یک طرف برای پیش‌گیری از گسست اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی مردم ایران و بخصوص جوانان از "دین مبین" می‌باشد زیرا این پدیده مسبب بحران سیاسی نظام اسلامی شده است. از طرف دیگر انگیزه‌ی این دو متکلم، مبارزه با ملحدین می‌باشد.

مجتهد شبستری مابین مسئولیت طبیعی که شامل دفاع از خانه و کاشانه است و مسئولیت دینی که دفاع از دین را در بر دارد، تفاوت می‌گذارد. او از یک شبکه‌ی قدرت در سطح جهان صحبت می‌کند که بزرگ‌ترین بت ضدخدای قرن می‌باشد و بت‌هایی دیگر مانند مصرف‌زدگی و جنسیت‌زدگی فرزندان این بت بزرگ هستند.<sup>۱</sup>

«در جهان امروز نمی‌توان پیام توحید را بدون مشخص کردن منکران توحید و مبارزه علمی، فرهنگی و سیاسی با آنان به انسانها ابلاغ کرد. امروز ایمان و اخلاق را کسانی می‌توانند به دیگران منتقل سازند که زندگی خود آنها در بیرون از شبکه سراسری قدرت جهانی قرار داشته باشد و این کار تنها با یک موضعگیری مبارزه آمیز میسر است. در قرآن علاوه بر واژه‌هایی مانند تبشیر، انداز، تبلیغ، تعلیم، امر به معروف و نهی از منکر که مراحل اولیه ابلاغ پیام توحید هستند واژه‌های دیگری چون جهاد، استقامت، صبر، عدالت و بغضاء در برابر دشمنان خدا به کار رفته است. این قبیل واژه‌ها تشکیل دهنده عناصر "مبارزه" هستند. مبارزه علیه کسانی که بندگان خدا را در چنبر سلطه خود در آورده‌اند.»<sup>۲</sup>

دیدگاه مجتهد شبستری روشن می‌سازد که انگیزه‌ی او از احیاء دین پاسخ‌گویی به خواست‌های دنیوی مردم نیست بلکه جلوگیری از گسست مردم ایران از "دین مبین" است. او و سروش بارها در مباحث‌شان تأکید می‌کنند که انگیزه‌ی فقه پویا مظروف نیست بلکه ظرف می‌باشد. به این ترتیب آن‌ها خاطر نشان می‌کنند که خواهان تغییر مبانی و مفاهیم دینی نیستند و فقط شیوه‌ی دعوت به دین را در نظام اسلامی نامناسب

<sup>۱</sup>مقایسه مجتهد شبستری، م (۱۳۷۶): ایمان و آزادی، انتشار طرح نو، ص ۱۴۴

<sup>۲</sup>همان، ص. ۱۴۷

شناخت دین را متغیر می‌دانستند. برای نمونه نتیجه‌ی کار علی شریعتی استنتاج شیعی‌ی علوی در مقابل شیعی‌ی صفوی بود، که عواقب آن نیز در فاجعه‌ی انقلاب اسلامی و شهادت طلبی جوانان مشاهده شد.<sup>۱</sup>

صرف‌نظر از این‌که این طرح قبلاً توسط دیگران نیز به کار گرفته شده است بررسی غیر محققانه‌ی معرفت دینی توسط سروش و مجتهد شبستری می‌باشد. محققان شناخته شده‌ی معرفت‌شناسی تاریخ‌مندی و بررسی غیر ارزشی معرفت را برای یک شناخت جامع از آن اجتناب ناپذیر می‌دانند. مجتهد شبستری به تاریخ رجوع نمی‌کند و سروش از تاریخ نکته‌وار به شیوه‌ای دل‌خواه استفاده می‌کند. به بیان دیگر این متکلمین از یک طرف از استمرار تاریخی به عنوان مناسب‌ترین منبع معرفت‌شناسی استفاده نمی‌کنند.<sup>۲</sup> و از طرف دیگر معرفت دینی را با نگرشی ارزشی بررسی می‌کنند. یعنی برای معرفت دینی حدود قائل می‌شوند.

سروش برای اثبات متغیر بودن معرفت دینی دیدگاه ملاصدرا و ملاحادی سبزواری را با آیت‌الله مطهری در مورد زنان مقایسه می‌کند. ملاصدرا زنان را حیواناتی می‌دانست که فقط برای نکاح قابل استفاده بودند. ملاحادی سبزواری مدعی بود که خداوند یک صورت انسانی به این حیوانات یعنی زنان داده است تا مردان از مصاحبت با آنان متنفر نشوند و در نکاح با آنان رغبت بورزند. سروش ادامه می‌دهد که آیت‌الله مطهری با وجودی که مرید خالص ملاحادی سبزواری بود اما این بینش را نسبت به زنان قبول نداشت. سروش برای مصداق حرفش نظریه‌ی مطهری را در رابطه با حق طلاق برای زنان طرح می‌کند.<sup>۳</sup>

سروش و مجتهد شبستری رابطه‌ی دین و معرفت دینی را با نهادهای دینی در رابطه با استمرار تاریخی بررسی نمی‌کنند و استقراض تاریخ‌مند معرفت دینی را مردود می‌شمارند زیرا بعداً می‌بایستی پاسخ‌گوی پرسش‌های زیر باشند. چرا فلسفه‌ی

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, ebd., S. ۲۹۴f

<sup>۲</sup> مقایسه سروش، پیشین، ص ۱۴۰

<sup>۳</sup> مقایسه همان، ص ۸۲

بریزد تا غرق نشود.<sup>۱</sup> سروش به این طریق پیامی به سران نظام اسلامی می‌دهد که برای حفظ حکومت از احقاق برخی از احکام شرعی چشم‌پوشند.

۴) نکته‌ی بعدی طرح احیاء دین به شیوه‌ی تمایز میان دین و معرفت دینی به وسیله‌ی سروش و مجتهد شبستری است. آن‌ها دین را پدیده‌ای وحی‌ای، مطلق و در نتیجه ثابت می‌دانند. معرفت دینی نتیجه‌ی برداشت یا شناخت انسان از دین در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت می‌باشد. به این ترتیب معرفت دینی پدیده‌ای انسانی، غیرکامل و متغیر است. سروش برای تفهیم بهتر این طرح در مقاله‌های متفاوت واژه‌های متفاوت استفاده می‌کند. علم حصولی در مقابل علم حضوری، مقام گردآوری در مقابل مقام داوری، مقام باید در مقابل مقام است، تحقق در مقابل تعریف، معرفت‌شناسی ثابتی در مقابل معرفت‌شناسی مسبقی، و یا به بیان دیگر دین مطلق و ذاتی در مقابل معرفت دینی متغیر و عصری.

مجتهد شبستری نیز با ارائه‌ی همین طرح از سلوک توحیدی به عنوان دین مطلق و ثابت در مقابل سلوک انسانی که شامل درک محدود انسان از دین می‌باشد و به عنوان معرفت دینی متغیر است، صحبت می‌کند.

با نگاهی به تاریخ اسلام‌یون در قرن گذشته بلافاصله نتیجه‌گیری می‌شود که ادعای احیاء دین نه انگیزه‌ی جدیدی است و نه مختص به مباحث متکلمین نامبرده در ایران می‌باشد. از همان دورانی که اسلام با پدیده‌ی مدرنیته مواجه شد ضرورت احیاء دین مورد مباحث اسلام‌یون بود. سید جمال‌الدین افغانی یکی از پیش‌کسوتان این اندیشه است. آیت‌الله نائینی، محمد اقبال لاهوری، آیت‌الله جوادی آملی، علامه طباطبایی؛ آیت‌الله مطهری و علی شریعتی نیز از مدعیان شناخته شده‌ی احیاء دین در ایران هستند.

از طرف دیگر تمایز میان دین به عنوان پدیده‌ای ثابت و معرفت دینی به عنوان برداشتی متغیر از دین یک طرح جدید نیست. تمایزی که علی شریعتی بین اسلام و اسلام‌شناسی و آیت‌الله مطهری میان هسته و پوسته قائل می‌شدند، دین را مطلق و

<sup>۱</sup> مقایسه سروش، پیشین، ص ۱۴۰ ادامه و ۳۹۵ و ۴۰۱

فرهنگی ایرانیان را در سازمان‌دهی "دولت در دولت" اسلامیون خواهند یافت. آن‌ها نمی‌خواهند پاسخ‌گوی حرف‌های مجتهدین شناخته شده‌ای چون شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله خمینی باشند. شیخ نوری در مکتوباتش هشدار می‌داد که ساخت جاده، پل و دستگاه مخابرات مسبب ترویج بی‌دینی می‌شود. خمینی مبارزه‌ی دولت با بیسوادی را مسبب ترویج بی‌دینی می‌دانست.

۵) نکته‌ی بعدی طرح مسئله‌ی آزادی از طریق سروش و شبستری است که به صورت دو پهلو و مبهم مطرح می‌شود. سروش آزادی را در چهار چوب عقل قرار می‌دهد.

«ابتدا باید معلوم شود که ساختمان انسان چه اوصافی را واجد است تا وصف فطری و انسانی برای دین صادق آید. (ابتدا از دین می‌خواهیم انسانی باشد و سپس از انسان می‌طلبیم که دیندار باشد). عقل که تکلیف فوق طاققت را تقبیح می‌کند و از دین می‌خواهد که آدمی‌کش و انسان ستیز نباشد حد این طاققت را هم خود باید معلوم کند.»<sup>۱</sup>

حال این عقل مال کیست، در چه محدوده‌ای قرار دارد و حدود طاققت را چه نهادی، قشری یا کسی تعیین می‌کند، مورد بررسی سروش نیست و از این رو پاسخ به مسئله مبهم می‌ماند. نگاهی به عقل خود او این نکته‌ی مبهم را اندکی روشن‌تر می‌کند.

سروش وجوب نماز را به عنوان اصل و از ضرورت‌های دین می‌داند و انکارش را ارتداد می‌خواند.<sup>۲</sup> در جایی دیگر طرح می‌کند:

«چیزی را ضروری دین اسلام و شرط مسلمانی دانستن، و منکر و نافی آن را نامسلمان محسوب کردن، از جنس بایدهاست و این حکم هیچ منافاتی ندارد با آنکه کسی معرفت دینی را در تکامل مستمر بداند. به عبارت دیگر، تعریف ضروری دین این نیست که همیشه ثابت خواهد ماند بلکه تعریفش (علی‌رغم تحول مصادیقش) این

<sup>۱</sup> مقایسه سروش، پیشین، ص ۱۹۰

<sup>۲</sup> مقایسه همان، ص ۲۷۹

آموزشگاه اصولی شامل معرفت دینی ایرانیان می‌شود اما فلسفه‌ی آموزشگاه اخباری نمی‌شود؟

آموزشگاه اخباری نماینده‌ی معرفت دینی باطنی بود. با این نگرش مسلمانان برای تنظیم روابط روزمره و فروع دین شبیه اهل تصوف نیازمند به مجتهد نیستند. غلبه بر علمای آموزشگاه اخباری و سرکوب اهل تصوف بعد از انقراض دولت صفویه با رهبری شیخ بهبهانی و با حمایت طلبه‌ها و بخصوص میدانی‌های بازار متحقق شد. او در تاریخ ایران به عنوان صوفی‌کش قلمداد می‌شود.<sup>۱</sup> برای سروش اما شکست فرقه‌ی اخباریه در مقابل اصولیون سندیت علم فقه می‌باشد.<sup>۲</sup>

چرا درک شیعه‌ی دوازده امامی از اسلام معرفت دینی ایرانیان را در بر می‌گیرد، اما درک فرقه‌های شیخیه و بابیه خارج از محدوده‌ی دین تلقی می‌شوند؟ فرقه بابیه مدعی بود که بعد از گذشت ۱۰۰۰ سال قمری غیبت کبری به پایان رسیده است و شریعت جنبه‌های قضایی الهی خود را از دست داده است. علمای شناخته شده‌ی این فرقه خواهان تعویض قبله، نفی پرداخت خمس و زکات به علمای شیعه و لغو مالکیت خصوصی روی کالاها و زنان شده بودند. فرقه‌ی بابیه در دوران سلطنت ناصرالدین شاه و زمام‌داری امیرکبیر با همکاری علمای شیعه و بازاری‌ها و پشتیبانی دولت‌های روسیه و انگلستان سرکوب شد. اکنون بیش از ۱۵۰ سال است که هواداران یکی از فرقه‌های بابیه یعنی بهایی‌ها در ایران به وسیله‌ی نهاد "دولت در دولت" اسلامیون شناسایی و مقتول می‌شوند.<sup>۳</sup>

چرا باید در یک دهکده‌ی جهانی که زمان و مکان توسط گسترش تکنولوژی پی در پی معنای خود را از دست می‌دهند، معرفت دینی مردم ایران الزاماً یک معرفت تشیع دوازده امامی باشد؟ چرا یکتا پرستی و تقبل آخرت کافی نیست؟ چرا مردم ایران باید برای دین چنین هزینه‌ی هنگفتی را بپردازند؟ سروش و مجتهد شبستری مسائل فوق را مورد پرسش و بحث خود قرار نمی‌دهند زیرا مسبب عقب افتادگی اجتماعی و

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, ebd., S. ۸۸

<sup>۲</sup> مقایسه سروش، پیشین، ص ۲۰۳

<sup>۳</sup> vgl. Feridony, ebd., S. ۹۴f.

نابودی یهودی‌ها و معلولین اتخاذ کردند. این که آیا مجتهد شبستری در آینده چنین برنامه‌ای را دنبال می‌کند و یا این که قادر به اعمال آن است، مباحثی حاشیه‌ای هستند. مهم‌تر از این‌ها نگرش ضد بشری او است. مورد تعمق بیشتر رابطه‌ای است که او مابین آزادی و ایمان و اراده ایجاد می‌کند.

«اراده نه تنها از عوامل بیرون از انسان که از عوامل درون انسان نیز باید آزاد شود. چون آن عواملی که اراده را به اسارت می‌کشند نه تنها در بیرون بلکه در درون آدمی هم هستند. از بیرون از انسان ممکن است مثلاً یک شخص جبار، یک نظام سیاسی جبار یا سنت زیانبار و غلط اراده انسان را به اسارت بکشد. در درون انسانها نیز گزینه‌ها، سائقها و تمایلات ممکن است اراده انسان را به اسارت بکشد. اراده باید از هر عامل بیرونی و درونی که اراده نیست آزاد شود.»<sup>۱</sup>

حال این که مجتهد شبستری از کجا می‌داند که چه چیزی درست یا غلط است خود باید مورد پرسش قرار بگیرد. مهم‌تر اما این است که این طرح با واژه‌هایی دیگر توسط علی شریعتی در مقاله‌ی چهار زندان او نگارش یافته است. شریعتی مابین زندان طبیعت که انسان توسط علم طبیعت شناسی از آن آزاد می‌شود، زندان تاریخ که انسان توسط شناخت از فلسفه‌ی تاریخ و روند تاریخی از آن آزاد می‌شود، زندان جامعه که انسان توسط نقد جامعه شناسی از جامعه‌ای که بر او تحمیل شده است آزاد می‌گردد و زندان خود تفاوت می‌گذارد. از دید شریعتی زندان خود از تمام زندان‌های قید شده بدتر است و انسان فقط توسط عشق به دین، شهادت و جهاد می‌تواند از آن آزاد شود.<sup>۲</sup>

اگر شریعتی از ضرورت آزادی از زندان‌های بیرونی و درونی صحبت می‌کند، مجتهد شبستری از ضرورت آزادی از اراده‌های بیرونی و درونی سخن می‌گوید. این زندان‌های بیرونی و درونی یا اراده‌های بیرونی و درونی همان قراردادهای اجتماعی و اخلاقی مابین شهروندان دنیوی هستند. کسی که به این صورت از هفت دولت آزاد شده است دیگر انسانی دنیوی نیست، به قراردادهای اجتماعی متعهد نمی‌ماند، به جامعه پاسخگو نیست،

<sup>۱</sup>مقایسه همان، ص ۳۳

<sup>۲</sup> vgl. Schriati, A. (۱۹۸۲): Die vier Gefngnisse des Menschen, in Schreiner, H.P., u. a. (Hrsg.): Der Imam. Astria, S. ۹۰ ff.

است که منکر آن کافر است و مسلمانان باید آنرا ثابت نگاه دارند و همیشه بدان اعتقاد بورزند و آن را انکار نکنند و جزو لازم دین بشمارند»<sup>۱</sup>

با چنین درکی از آزادی سرورش نه تنها به جنگ آزاداندیشی می‌شتابد بلکه با دگراندیشان دینی نیز خط کشی می‌کند .

«دین هر کس فهم اوست از شریعت، و علم هر کس فهم اوست از طبیعت، پاره‌ای از کژخوانان را بر آن داشته است که گمان کنند پس هر فهمی مجاز و صواب خواهد بود و میان فهم صحیح و فهم نا صحیح تفاوتی نخواهد ماند.»<sup>۲</sup>

مجتهد شبستری بر خلاف سرورش برای آزادی حدودی قائل نیست. اما او از آزادی نه برداشتی حقوقی دارد که به این صورت بایستی به کسی واگذار شود و نه آنرا هدف تلقی می‌کند.<sup>۳</sup> آزادی برای شبستری فقط یک وسیله برای کسب ایمان است.

«ایمان، آزادترین و سرنوشت‌سازترین و با حرمت‌ترین انتخاب یک انسان است. هر گونه سخن و عمل که این انتخاب آزاد را تباه کند و حرمت آن را بشکند گر چه به نام دین صورت گیرد خیانتی است بر ضد ایمان.»<sup>۴</sup>

مجتهد شبستری حتا معیار انسانیت را حفاظت از ایمان می‌داند، زیرا از دید او گوهر ایمان امانتی الهی است.

«میزان انسان بودن هر شخص به میزان نگاهداری وی از این امانت الهی وابسته است.»<sup>۵</sup>

طبق این طرح هر کس که نه این دین را قبول دارد و نه تفسیری از آن، پس از نگاه‌داری این امانت الهی سر باز می‌زند و در نتیجه انسان نیست. اخراج آزاداندیشان و دگراندیشان از قالب انسانی و تبدیل آن‌ها به احشام فقط برای راحتی نابودی آن‌ها صورت می‌گیرد. این همان روشی بود که نظریه‌پردازان ناسیونال سوسیالیسم برای

<sup>۱</sup>مقایسه همان، ص ۳۳۶

<sup>۲</sup>مقایسه همان، ص ۳۴۱

<sup>۳</sup>مقایسه شبستری، پیشین، ص ۲۵

<sup>۴</sup>مقایسه همان، ص ۴۲

<sup>۵</sup>مقایسه همان، ص ۸۰

دینی محدود به این است که آن‌ها به مؤسسه تبدیل شده‌اند و رئیس و مرئوس ایجاد کرده‌اند، آداب و رسوم و قوانین خود را اتخاذ کرده‌اند.

مجتهد شبستری سیاست ضد بشری جمهوری اسلامی را نیز با همین پدیده توجیح می‌کند. زیرا انسان دیگر در مقابل خدای مطلق قرار ندارد بلکه در مقابل نهادهای دینی با منافع محفلی - گروهی قرار گرفته و به این صورت نفی می‌شود. او پیشنهاد می‌کند که نهادهای دینی می‌بایستی دائماً شرک زدایی شوند تا موانع پویایی ایمان برداشته شود. از دید او می‌بایستی

«فتوا دادن، تبلیغ دین کردن، امر به معروف و نهی از منکر و همه امور دیگر باید در خدمت آن تجربه دینی قرار گیرد.»<sup>۱</sup>

این طرح توسط مجتهد شبستری به عنوان اجتهاد پویا قلمداد می‌شود. طرح فقه پویا توسط سروش نیز فراتر از طرح او نمی‌رود. سروش با دعوت علمای شیعه و نظریه پردازان اسلامی به عصری شدن، آن‌ها را متوجهی عواقب سرنگونی نظام اسلامی برای دین و دکان‌داران دین می‌کند.<sup>۲</sup>

#### نتیجه:

از مباحث طرح شده پیرامون فقه پویا می‌توان سه نتیجه گرفت. اول این که گفته‌ها و نوشته‌های سروش و شبستری شدیداً متناقض هستند. دلیل این تناقض گویی‌ها جایگاه فلسفی - دینی این دو به عنوان متکلم است زیرا آن‌ها وحی‌ای بودن دین، مطلق بودن آن و تصدیق آنرا بدون استدلال یا رجوع به خرد یک وظیفه‌ی دینی می‌دانند. اما به عنوان مدافعین خبره‌ی دین و برای تبلیغ و ترویج آن ایجاد تئوری می‌کنند یعنی به خردورزی متوسل می‌شوند. به بیان مفهوم‌تر سروش و مجتهد شبستری می‌خواهند مکانیزم و چگونگی فهم دین را به عنوان معرفت دینی متغیر بیان کنند بدون آن که منابع اولیه‌ی دین و گرامر آن‌را مورد بررسی قرار دهند.

نه به تصمیم اکثریت جامعه توجهی دارد و نه حقوق اقلیت‌ها را به رسمیت می‌شناسد. از این رو به حریم خصوصی دیگران تجاوز می‌کند. خردورزی دینی و جهان‌گریزی روابط روزمره‌ی او را تعیین می‌کنند زیرا او فقط به خداوند پاسخ‌گو است و فقط "قراردادهای الهی" محترم می‌شمارد. کسانی که آزادو دگراندیشان را ترور می‌کنند، بسیجی‌هایی که با کلید بهشت روی محوطه‌های مین‌گذاری شده می‌دوند و با قربانی کردن خود تداوم جنگ با عراق و استقرار حکومت اسلامی را ممکن می‌سازند، اعضای حزب‌الله که روزمره به ترور شهروندان ایران و به خصوص زنان کمر می‌بندند، تروریست‌های القاعده که بدون فکر به عواقب اعمال‌شان با هواپیماهای مسافربری به تخریب برج‌های سازمان تجارت جهانی در نیویورک می‌پردازند، همه و همه‌ی این حرکات غیر انسانی را برای رضایت خداوند انجام می‌دهند.

انتقاد اساسی به سروش و مجتهد شبستری نیز در همین رابطه می‌باشد که آن‌ها با طرح فقه پویا یک برداشت قانع‌کننده برای انسانی شدن، دنیوی شدن و خصوصی شدن دین ارائه نمی‌دهند. درگیری مجتهد شبستری نیز مانند شریعتی با آموزشگاه اصولی فقط بر سر این است، که ایمانی که او مد نظر دارد، تقلیدی نیست. شریعتی خواهان این بود که همه به عنوان "روشنفکر دینی" به درجه‌ی اجتهاد برسند و از روحانیت بی‌زمان سخن می‌گفت. مجتهد شبستری نیز شبیه او فکر می‌کند.

«چنین ایمانی نمی‌شود تقلیدی باشد. این ایمان به میدان آمدن لازم دارد و به میدان آمدن یک انتخاب است نه یک تقلید. (...) ایمان و تقلید یک ترکیب و تعبیر متناقض است. در ایمان اصلاً نمی‌شود تقلید کرد. یعنی این که شما ببینید دیگری چه کار می‌کند شما هم آن کار را بکنید صرفاً به مبنای تبعیت. در تقلید، اسارت هست. تبعیت و تقلید در مسائل سرنوشت ساز آدمی کشنده آزادی است.»<sup>۱</sup>

مجتهد شبستری با وجود انتقادهایی که به روابط مقلد و مجتهد دارد، جایگاه مجتهد را نفی نمی‌کند زیرا او مدعی است که انسان بدون نهاد دینی نمی‌تواند زندگی بکند، همان‌گونه که بدون نهاد سیاسی و اقتصادی نمی‌تواند زندگی بکند. انتقاد او به نهادهای

<sup>۱</sup>مقایسه همان، ص ۴۱

<sup>۲</sup>مقایسه سروش، پیشین، ص ۳۱۳

<sup>۱</sup>مقایسه شبستری، پیشین، ص ۴۰

سوره‌های مائده (۳۹؛ ۶۴) و ص (۳۸؛ ۷۴ و ۷۵) خداوند را با بدنی انسانی مجسم می‌کنند.

فراتر از صفات بشری این زبان انسانی است که خداوند مطلق را محدود می‌کند. مگر خداوند به زبان بشری و آن هم به زبان عربی سخن می‌گوید؟ آیا زبان بشری امکان انتقال "مراد الهی" را به انسان دارد؟ چگونه انسان می‌تواند موفق به درک خداوند بشود؟ آیا انسان توانایی درک خدایی را دارد که فراتر از قدرت ادراک او است؟

این پرسش آخری موجب شد که یکی از علمای دولت اموی به نام قائم بن صفوان به مدت ۴۰ روز نماز نمی‌خواند. او می‌گفت من نمی‌توانم خدایی را عبادت کنم که فراتر از قدرت درک من است.<sup>۱</sup>

نکته‌ی بعدی مورد نقد طرح معرفت دینی به عنوان یک نگرش متغیر و محدود به خدای مطلق توسط سروش و مجتهد شبستری می‌باشد. آخر ای "خردمندان" شماها که اذعان یافته‌اید که نگرشی محدود برای درک "واقعیت‌های مطلق الهی" دارید، پس چرا مبلغ معرفت دینی متعجب خود هستید و همواره مانعی در مقابل تضمین انسانیت و تحکیم تمدن می‌تراشید؟

مبهم‌گویی و ترویج تناقض توسط سروش و مجتهد شبستری به دلیل ناشی‌گری یا کمبود مطالعات دینی آن‌ها نیست بلکه سیستماتیک می‌باشد و با جایگاه "فلسفی - دینی" آن‌ها مرتبط است. کسی که برای تبلیغ و ترویج دین تئوری می‌سازد و به خرد متوسل می‌شود، بایستی به این فکر نیز باشد، که آن کسی که نوشته‌های شما را می‌خواند با همان شیوه‌ی خردورزی، روزی و روزگاری قرآن را نیز خواهد خواند. آخر ای "خردمندان" آنوقت چه خواهید کرد؟

متکلمین به خاطر اعتقاد خود به دین الزاماً به این فکر می‌باشند که مبدا کفر بگویند و خطا بکنند و وحی‌ای بودن قرآن را مورد پرسش قرار بدهند. در نقد تئوری شناخت هگل قانع کننده طرح می‌کند. کسی که در بررسی می‌خواهد خطا نکند خطا کرده

برای روشن شدن تناقض‌گویی مجتهد شبستری نگرش او به دین با قرآن را بایستی مورد بررسی قرار داد. برای نمونه:

«هنگامی که ما می‌گوییم آن شناخت و صفاتی که ما برای خدا معین کرده‌ایم، نهایت معرفت درباره خداست و هر کس سخن دیگری درباره خدا بگوید درست نیست ادعا می‌کنیم که به خدا احاطه پیدا کرده‌ایم، تمام آن چه را که او هست یافته‌ایم، و خدا در چنگ ما است. معنای چنین ادعایی این است که دیگر او مطلق نیست و محدود است با آنچه ما می‌شناسیم. آنچه ما می‌شناسیم محدود است. ما از عالم بودن، تصور خاص و محدودی داریم، از قادر بودن تصور خاص محدودی داریم، از خالق بودن تصور خاص محدودی داریم. وقتی مجموعه این تصورات محدود را می‌گوییم مساوی با خدا است خدا را محدود می‌کنیم.»<sup>۱</sup>

مجتهد شبستری نیز چون سروش به عنوان متکلم مدعی است که انسان با نگرش محدود و معرفت دینی متغیر خود نبایستی خداوند مطلق را محدود کند. اما نگاهی به قرآن که از دید متکلمین کلام‌الله است، انسان خردمند را بی‌وقفه به این نتیجه می‌رساند که قرآن خود خداوند را محدود کرده است. برای نمونه صفات رحمان و رحیم وصف فطرت انسانی هستند. اما با طرح آتش دوزخ در قرآن نتیجه‌گیری می‌شود که رحم خداوند نیز حدودی دارد. در قرآن سوره‌هایی هستند که خداوند را تشبیه به انسان می‌کنند.

برای نمونه سوره‌های بنی اسرائیل (۱۷؛ ۱۱۱) و فرقان (۲۵؛ ۲) خداوند را به پادشاه جهان یعنی فرمان‌روا و مالک آن تشبیه می‌کنند. سوره‌های نساء (۴؛ ۱۴۲ و ۱۴۳) و آل‌عمران (۳؛ ۵۲) به خداوند نسبت نفس بد چون حیل‌گری و مکاری می‌دهند. در سوره‌ی بقره (۲؛ ۱۴ و ۱۵) خداوند منافقین را چون انسانی ناتوان مسخره می‌کند. در سوره‌های توبه (۹؛ ۷۹) و بقره (۲؛ ۵) و انعام (۶؛ ۱۵۸) خداوند چون انسانی انتقام‌جو مشرکین و منافقین را تهدید می‌کند. در سوره‌ی بقره (۲؛ ۲۶) به خداوند صفت حیا داده می‌شود. در سوره‌ی توبه (۹؛ ۶۷) به خداوند صفت فراموشی داده می‌شود.

<sup>۱</sup> مقایسه شبستری، پیشین، ص ۲۶

<sup>۱</sup> vgl. Van Ess, J. (۱۹۹۲): ebd., Bd II, S. ۵۰۳

نتیجه‌ی سوم این نوشته بحران فقه اسلامی را در نظر دارد که نه بحرانی تفسیری بلکه ارگانیک است.

متکلمین دینی موفق نخواهند شد حتا با تفاسیر پویا از شریعت یک طرح مقبول از تجربیات عشیره‌ای قرن هفتم عربستان برای جامعه‌ی شهری، خردورز و دنیوی در ایران استنتاج کنند. مسبب این بحران محدودیت‌هایی است که پیغمبر اسلام به عنوان خاتم‌الانبیاء و قرآن به عنوان کلام‌الله ایجاد کرده‌اند.

به بیان دیگر استنتاج حقوق جهان‌شمول طبیعی مانند آزادی اندیشه و تحقیقات، آزادی مرام و مذهب، به رسمیت شناختن حریم خصوصی، برابری حقوق زن و مرد و حق حیات از دین اسلام قابل استنتاج نیست و هر مجتهدی که این حقوق را به رسمیت بشناسد از تفسیر به تأویل رسیده و خود مرتد شده است. در نتیجه این خواست‌های شهروندی و انسان‌محوری در ایران به صورت یک ایده از دین اسلام قابل استنتاج نیستند و می‌بایستی به صورت یک انگیزه‌ی مردمی و به صورت دولتی لائیک بر اسلامیون تحمیل شوند.

نتیجه‌ی دیگر این نوشته این است که آرمان‌های جدایی دین از دولت و کوتاهی دست اسلامیون از آموزش و پرورش جوانان مطالباتی و تدافعی هستند و وضعیت اپوزیسیون لائیک را که در حال تعرض به اسلامیون است مفهوم نمی‌کنند. پیشنهاد این نوشته تبدیل پروژه‌ی روشنگری به پروژه‌ای قانونمند و دولتی است. یعنی بعد از سرنگونی نظام اسلامی دولت لائیک موظف خواهد بود که از یک سو در مقابل نگرش‌های مرتجع، مخرب و متعرض اسلامیون اقدام به روشنگری کند و از سوی دیگر دستگاه "دولت در دولت" اسلامیون را برچیند.

است و در نتیجه نمی‌تواند یک پدیده را به صورت جامع بررسی کند.<sup>۱</sup> با این شیوه‌ی "تحلیلی" از معرفت دینی سروش و مجتهد شبستری از نتیجه به بررسی می‌رسند. آن‌ها از عینیت کاشف ضرورت احیاء دین می‌شوند و مصلحت‌گرایی می‌کنند. به استمرار تاریخی برای معرفت‌شناسی رجوع نمی‌کنند. برای معرفت دینی حدود قائل می‌شوند و آن‌ها با معیارهای مقبول خود بررسی می‌کنند. اصول شناخته شده‌ی معرفت‌شناسی را رعایت نمی‌کنند. در نتیجه مباحث سروش و مجتهد شبستری برای درک معرفت دینی در ایران جنبه‌ی تحقیقاتی ندارند و قابل رجوع نیستند. کسانی که این‌گونه به ضرورت بررسی معرفت دینی می‌رسند، مبلغ آرمان "هر که چماقش بزرگ‌تر معرفت دینی او مقبول‌تر است" می‌باشند.

نتیجه‌ی دوم این نوشته انگیزه‌های طرح احیاء دین به صورت تمایز میان دین مطلق و معرفت دینی متغیر را در بر می‌گیرد. اول این که عقب افتادگی اجتماعی در ایران با معرفت دینی خود آن‌ها و نه با واپس‌گرایی نهادینه شده‌ی دین یا سازمان‌دهی اسلامیون به صورت "دولت در دولت" توجیه می‌شود. به بیان مفهوم‌تر "خلایق هر چه لایق". به این ترتیب سروش و مجتهد شبستری یک سپر بلا برای جفاقت از "دین مبین" و نهادهای اسلامی در ایران ایجاد می‌کنند که به این شیوه از منافع مادی و جایگاه اجتماعی - طبقاتی روحانیون و بازاریون پاسداری کنند.

انگیزه‌ی بعدی این متکلمین فقط با رابطه‌ی قدرت و ایدئولوژی مفهوم می‌باشد. این همان پدیده‌ای است که گرامشی هژمونی می‌نامد.<sup>۲</sup> اگر این متکلمین به فکر احیاء دین افتاده‌اند دلیلش این است که بخش بزرگی از مردم ایران و بخصوص جوانان و زنان از نظر اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی از دین اسلام گریزان شده‌اند. طرح فقه پویا برای پاسخ به خواست‌های دنیوی مردم نیست، بلکه برای حفظ هژمونی روحانیون و بازاریون در ایران است. نظریه‌پردازان فقه پویا برای حفظ قدرت سیاسی خواهان یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده‌ی جامعه‌ی دولتی دینی در مقابل جامعه‌ی غیر دولتی - دنیوی می‌باشند.

<sup>۱</sup> vgl. Hegel, G.W.F. (۱۹۷۷): Phänomenologie des Geistes, Berlin (ost), S. ۱۷

<sup>۲</sup> vgl. Gramsci, A. (۱۹۶۷): Philosophie des Praxis, Frankfurt/M., S. ۴۱۲f.



بلکه بخش انقلابی جنبش کارگری در کشورهای نامبرده از نظر سیاسی حاشیه‌ای شد.<sup>۱</sup> با ایجاد توافق طبقاتی برای تداوم سرمایه‌داری "جنبش‌های نوین اجتماعی" به صحنه‌ی سیاسی راه یافتند. این جنبش‌ها با دو شاخص از جنبش‌های مرتجع، مخرب و متعرض جامعه چون ملی، مذهبی و نوفاشیستی مجزا می‌شوند. آن‌ها از نظر تاریخی در سنت جنبش کارگری و مروج ایدئولوژی روشنگری هستند. با این دو شاخص مفهوم می‌شود که "جنبش‌های نوین اجتماعی" خوی رهایی بخش و پیشرو دارند.<sup>۲</sup>

جنبش‌های ارگانیک در مقابل وابسته به زمان و مکان بخصوصی نیستند بلکه پدیده‌هایی حلولی‌اند یعنی با سازمان طبقاتی جامعه در تضاد هستند. جنبش کارگری در نظم سرمایه‌داری خوی ارگانیک دارد. مارکس به گونه‌ای مستدل و مستند تضاد کار و سرمایه یعنی نیروهای مولده با شرایط تولیدی را نقد می‌کند. در حالی که تولیدات ماهیت اجتماعی دارند، سازمان و کنترل تولیدات، شیوه‌ی توزیع و تصاحب حاصل فعالیت نیروهای مولده و مالکیت بر ابزار تولیدی فرم خصوصی کسب کرده‌اند. این روابط مسبب ایجاد طبقات متضاد و متخاصم در نظم سرمایه‌داری می‌شوند. اما رابطه‌ی متضاد نیروهای مولده با شرایط تولیدی نه یک وضعیت بلکه یک روند است. یعنی نظام سرمایه‌داری به خاطر جبر رقابت در بازار برای تداوم خود می‌باید رابطه‌ی متضاد نیروهای مولده و شرایط تولیدی را پیاپی تنظیم و دوباره سازمان دهد. محرک این تحولات روند نزولی نرخ سود است. یعنی صاحبان سرمایه باید با استفاده از تکنولوژی جدید بارآوری کار را افزایش دهند تا برای تثبیت خود در بازار موفق به کسب سود سرمایه‌ی فراتر از میانگین نرخ سود شوند. افزایش سود سرمایه به وسیله‌ی تکنولوژی جدید یا افزایش سرمایه‌ی ثابت منجر به ایجاد ارزش اضافی نسبی، افزایش درجه‌ی استثمار و افزایش بارآوری نیروهای مولده می‌شود.<sup>۳</sup> این تحولات سبب تشدید شدت کار و جنبش کارگری برای سازمان‌دهی نوین شرایط تولیدی می‌شوند. به عبارت دیگر

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, F. (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin

<sup>۲</sup> vgl. Hirsch, J./Roth, R. (۱۹۸۶): Das neue Gesicht des Kapitalismus, vom Fordismus zum Post-Fordismus, Frankfurt/M.

<sup>۳</sup> vgl. Marx, K. (۱۹۸۲): Das Kapital - Kritik der Politischen Ökonomie, Bd. I, Berlin (ost) und (۱۹۷۴): Bd. III, S. ۲۲۱ff.

## جنبش کارگری و سندیکای وابسته

### تاریخچه و تجربیات جنبش کارگری در ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۷)

ایران با وجود ۸ سال جنگ و ۲۳ سال مانع‌تراشی و ندانم‌کاری اسلاميون برای طراحی و اعمال سیاست توسعه‌ی اقتصادی بعد از اسرائیل صنعتی‌ترین کشور خاورمیانه است. با وجودی که جنبش کارگری در نظام سرمایه‌داری پدیده‌ای حلولی است، با وجودی که تعداد کارگران ایران به بیش از ۶ میلیون نفر تخمین زده می‌شوند، جنبش کارگری در ایران نهادینه نشده است. برای شناخت جنبش‌های اجتماعی گرامشی آن‌ها را به کونیونکتورل و ارگانیک تقسیم می‌کند.<sup>۱</sup>

جنبش‌های کونیونکتورل وابسته به زمان و مکان بخصوصی هستند و سازمان طبقاتی جامعه را نه مورد نقد قرار می‌دهند و نه آن‌را نفی می‌کنند و در نتیجه جذب سازمان اجتماعی می‌شوند. این گونه جنبش‌ها در آموزشگاه علوم سیاسی پاریس تحت نام "جنبش‌های نوین اجتماعی" بررسی می‌شوند که جنبش‌های فمینیستی، دانشجویی، محیط زیستی، صلح طلبی و آزادی جنسی در اروپای غربی و آمریکا را در بر می‌گیرند. این جنبش‌ها در دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ قرن گذشته به اوج خود رسیدند. دلیل پیدایش آن‌ها اعمال سیاست اقتصادی کینزی توسط دولت رفاه بود که با افزایش حجم پول و با در نظر گرفتن تورم به صورت فعال در برنامه‌ریزی اقتصادی شرکت می‌کرد، موجب اشتغال همگانی می‌شد، با پشتیبانی از تولیدات ملی عامل تثبیت درازمدت تراز مثبت توانی (مجموع تراز تجاری و تراز مالی) بود و به این ترتیب در مقابل تولیدات انبوه مصرف انبوه را نیز سازمان می‌داد و شرایط شکوفایی اقتصادی دراز مدت را مهیا می‌کرد. نتیجه‌ی تحقق سیاست اقتصادی کینزی دوران عصر طلایی سرمایه‌داری بعد از پایان جنگ جهانی دوم بود. به این صورت نه تنها بحران سرمایه‌داری به تعویق افتاد

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, A. (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Riechers Ch. (Hrsg.), Frankfurt/M., S. ۳۲۳

با جنبش ارگانیک کارگری یک سری تحولات اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی را نیز در بر دارد. نشانه‌ی این تحولات همان‌گونه که گرامشی به گونه‌ای مستدل طرح می‌کند تغییر درک روزمره به درک سالم است. او شاخص‌های درک روزمره را در سه نکته خلاصه می‌کند. اول زبان روزمره است که چون یک ارکست سفونی اجراء می‌شود و شناخت از پدیده‌های بخصوص با واژه‌های بخصوص را در بر دارد. دوم توافق و تفاهم اجتماعی برای استفاده از این واژه‌ها در شرایط بخصوص است. سوم توافق و تفاهم اجتماعی در دین، خرافات، عقاید، دیدگاه‌ها و کلیه‌ی روابط پذیرفته شده است که خود را به صورت دینی خلقی یا فولکلوریک نمایان می‌کنند.<sup>۱</sup> درک سالم ضرورت نهادینه شدن جنبش کارگری است و پیش فرض‌های ایجاد آن سازمان‌دهی یک پروژه‌ی روشنگری می‌باشد که نه تنها توافق و تفاهم اجتماعی را برای استفاده از واژه‌های سنتی، خرافی و دینی تخریب می‌کند بلکه توافق و تفاهمی نوین برای استفاده از واژه‌های لائیک و دنیوی سازمان می‌دهد و به این ترتیب منجر به شناخت فرد از وضعیت اجتماعی - طبقاتی خود می‌شود. تأکید این نوشته روی مسئله‌ی زبان به این دلیل است که رابطه‌ی "جهان درونی" انسان توسط زبان با "جهان بیرونی" بر قرار می‌شود. زیرا انسان توسط زبان وضعیت اجتماعی خود را مفهوم می‌کند. زیرا افراد اخلاق، فرهنگ و اهداف خود را به وسیله‌ی زبان به دیگران معرفی می‌کنند. در نتیجه استفاده از واژه‌های لائیک و دنیوی پیش فرضی اجتناب‌ناپذیر برای استقلال فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی طبقه‌ی کارگر از طبقه‌ی حاکم است و فقط به این صورت می‌توان فرهنگی متقابل برای نهادینه شدن جنبش کارگری سازمان داد. به عبارت دیگر تغییر درک روزمره به درک سالم پشتوانه‌ای ضروری است که کارگران از "طبقه‌ای فی نفسه" مبدل به "طبقه‌ای برای خود" شوند.

مشکل اساسی جنبش کارگری ایران نیز مشخصاً همین است. اگر جنبش کارگری هنوز نهادینه نشده است، اگر اعضای حزب‌الله موفق شده‌اند که شوراهای کارگری را تبدیل به شوراهای اسلامی کنند، اگر کارگران بعد از تعویق یک ساله‌ی کارمزد دست به اعتصاب می‌زنند و بعداً توسط اسلامپون خانه‌ی کارگر با سلام و صلوات به سر کار

<sup>۱</sup> vgl. Gramsci, A. (۱۹۶۷); ebd. S. ۱۳۰

افزایش بارآوری نیروهای مولده زمانی منجر به عدم تناسب آن‌ها با شرایط کلی تولیدی خواهد شد و به این ترتیب سازمان جدید شرایط تولیدی برای تداوم نظام سرمایه‌داری ضروری می‌شود. این پروژه در آموزشگاه علوم سیاسی پاریس تحت عنوان "همانگ کردن نیروهای مولده و شرایط تولیدی" طرح می‌شود که بررسی تحولات در رابطه با شیوه‌ی سازمان بازار کار، درجه‌ی مهارت کارگران، شیوه‌ی رقابت کارگران در بازار کار، شیوه‌ی پرداخت کارمزد مستقیم (کارمزد ماهیانه) و غیر مستقیم (بیمه‌ی بازنشستگی و درمانی)، تغییر مدت کار (ساعات کار در روز، مرخصی و شروع دوران بازنشستگی)، شیوه‌ی باز تولید نیروی کار (کارخانگی بدون کارمزد) و مصرف همگانی به صورت امکانات دولتی را در بر می‌گیرد. به بیان دیگر سازمان‌دهی نوین سرمایه‌داری برای تضمین تداوم انباشت به دلیل بحران ذاتی اقتصاد بازار هنری برای خود است.<sup>۱</sup>

اما درک این نوشته از بحران نه یک درک خشک ماتریالیستی بلکه درکی اجتماعی از آن است. بحران زمانی معنی واقعی می‌یابد که توسط فعالان اجتماعی درک شود. نشانه‌ی درک بحران تجمع افراد و تشکیل نهاد است، زیرا به وسیله‌ی نهاد انگیزه و هدف فردی مبدل به مطالبات و اهداف اجتماعی می‌شوند و به این شیوه مورد توجه و ملاحظه‌ی جامعه قرار می‌گیرند. زیرا به وسیله‌ی نهاد افراد مبدل به یک قشر یا طبقه‌ی اجتماعی با مطالبات صنفی - طبقاتی می‌شوند. زیرا با تشکیل نهاد فعالان اجتماعی از انزوای فردی بیرون می‌آیند و در نهاد به کسب بزرگی تشکیلاتی قائل می‌شوند. به بیان مفهوم‌تر فقط با تشکیل نهاد نیازهای اقتصادی و مسائل فردی تبدیل به مطالبات اجتماعی می‌شوند و فقط با این شیوه اهداف فردی موفق به کسب پاسخ اجتماعی خواهند شد.<sup>۲</sup>

تشکیل نهاد و نهادینه شدن مکمل همدیگر اما متفاوت از یکدیگر هستند. نهادینه شدن محدود به شناخت اجتماعی یا قانونمندی یک نهاد نمی‌شود بلکه و بخصوص در رابطه

<sup>۱</sup> vgl. Hübner, K./Mahnkopf, B. (۱۹۸۸): Einleitung, in: Der gewendete Kapitalismus, S. ۷ff., Berlin, S. ۷f., und Hübner, K. (۱۹۸۹): Theorie der Regulation - Eine kritische Rekonstruktion eines neuen Ansatzes der politischen Ökonomie, Berlin

<sup>۲</sup> vgl. Feridony, F. (۲۰۰۰); ebd. S. ۲۴f.

۳- انقلاب‌ها در کشورهای شرقی، که به یک مرحله‌ی طولانی سرمایه‌داری نیازمند هستند، زیرا پرولتاریا در این بخش از جهان موجود نیست.<sup>۱</sup>

تحلیل لنین اما با سیر وقایع سیاسی - انقلابی مغایر بود. در حالی که بلشویکی ساختار تزاریسم در روسیه را با انقلاب اکتبر در سال ۱۹۱۷ در هم کوبید جنبش کارگری - سوسیالیستی در اروپای غربی به اوج خود رسید. تنوع در رشد نیروهای مولده و تفاوت تجربی - مبارزاتی پرولتاریا از یک سو و اوج مبارزات طبقاتی در اروپای غربی و بخصوص آلمان بعد از وقوع انقلاب اکتبر از سوی دیگر تشکیل یک حزب جهانی را با سازمانی شبه نظامی ضروری می‌کرد که منضبط و منسجم انقلاب جهانی را متحقق کند. سازمان‌دهی انترناسیونال کمونیستی (کمینترن یا انترناسیونال سوم) در مارس ۱۹۱۹ نتیجه‌ی بررسی نوین لنین در این دوره بود که شرایط را برای انقلاب جهانی - پرولتری مهیا می‌دید.<sup>۲</sup> کمینترن شامل احزاب کمونیستی کشورهای متفاوت بود و به شیوه‌ی یک حزب جهانی توسط کمیته‌ی اجرایی رهبری می‌شد. توافق اعضای کمینترن بر برنامه‌ریزی و تحقق انقلاب جهانی بود که منافع مشترک کارگران جهان را در بر می‌گرفت.<sup>۳</sup>

انقلاب‌های سوسیالیستی اما در اروپای غربی در سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۰ با شکست مواجه شدند. دیپلماسی شوروی برای تضعیف نفوذ کشورهای امپریالیستی در خاور و خلاصی کشور جوان سوسیالیستی شوروی از تعرض‌های نظامی آن‌ها مبلغ "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره شد. سیاست خارجی شوروی نیز در این دوران شکل گرفت و منجر به انحراف پروژه‌ی روشنگری در ایران شد. لنین جنبش‌های ملی در جهان سرمایه‌داری را جنبش‌های بورژوا - دمکراتیک قلمداد کرد و دو نوع ناسیونالیسم را از هم تفکیک داد:

<sup>۱</sup> vgl. Claudin, F. (۱۹۷۷): Die Krise der Kommunistischen Bewegungen - Von der Komintern zur Kominform, Bd. ۱, Berlin (west), S. ۵۵

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: S. ۶۰ f., ۱۰۰

<sup>۳</sup> vgl. ebd.: S. ۱۹

فرستاده می‌شوند، اگر جنبش کارگری در مقابل جمهوری اسلامی هنوز فرمی سیاسی کسب نکرده است و در وضعیتی تدافعی به سر می‌برد به این دلیل است که بخش بزرگی از کارگران در ایران هنوز از نظر اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی زیر پوشش جریان‌های مذهبی هستند.

البته سازمان‌دهی ضروری پروژه‌ی روشنگری و ایجاد درک سالم به عنوان پشتوانه‌ای برای نهادینه شدن جنبش کارگری عواملی نیستند که این نوشته در اوایل قرن ۲۱ مستدل به تحلیل‌های گرامشی نمایندگی می‌کند. پیش‌کسوتان جنبش کارگری در ایران نیز در تجربیات روزمره‌ی خود با اسلاميون عملاً به ضرورت آن پی برده بودند. بلشویک‌ها نهاد سوسیالیستی "همت" را برای کارگران مسلمان ایرانی در بادکوبه سازمان دادند. موجودیت "همت" در ۱۵ شعبان، روز تولد امام دوازدهم شیعیان اعلام شد. اما در اوایل قرن ۲۰ ضرورت روشنگری در مقابل اسلاميون برای فعالین چپ پی در پی روشن‌تر می‌شد. به کوشش "همت" و با همکاری بلشویک‌ها در آذربایجان و گیلان یک سری مطبوعات به روشنگری پرداختند. نقد شریعت، برخورد به جایگاه اجتماعی زنان در اسلام و نقد دیدگاه ارتجاعی شیوخ اسلامی منجر به تکفیر نویسندگان روزنامه‌ی ملانصرالدین شد.<sup>۱</sup>

سازمان پروژه‌ی روشنگری متأثر از میرزا فتحعلی آخوندزاده و حمایت بلشویکی از آن مستدل به تحلیل لنین از انقلاب جهانی در دوران قبل از جنگ (۱۹۱۴) بود که سه نمونه را متمایز می‌کرد.

۱- انقلاب‌های بلافاصله‌ی سوسیالیستی از طرف کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری در اروپای غربی و ایلات متحده‌ی آمریکا،

۲- انقلاب بورژوا - دمکراتیک در روسیه، که به شکرانه‌ی موجودیت پرولتاریای نسبتاً قوی و متمرکز و به کمک پرولتاریای پیروزمند اروپا می‌تواند بدون وقفه به انقلاب سوسیالیستی دست یابد،

<sup>۱</sup> مقایسه تبری، سیروس (۱۳۷۸): تا بداند کافر و گبر و یهود کاندربین صندوق جز لعنت نبود - در باره یک فتوا، در آذربایجان،

شماره اول، مهر ۱۳۷۸، ص ۱۵۶، و ملانصرالدین (۱۹۱۰): شماره ۴

مبانی انترناسیونالیسم در خاور به عهده داشت. انتقاد سوسیالیست‌های خاور مستدل به تجربیات روزمره‌ی آن‌ها با بورژوازی ملی بود که بنا به ماهیت خود وابسته و متحد امپریالیسم و دشمن جنبش‌های آزادی بخش محسوب می‌شد. آن‌ها جنبش انقلابی را نه تنها علیه امپریالیسم بلکه علیه بورژوازی نیز سازمان می‌دادند.<sup>۱</sup>

لنین اما با کپی کردن و انتقال مکانیکی تجربیات انقلاب اکتبر به کشورهای دیگر مخالف بود زیرا همان‌گونه که در مقاله‌ی "رادیکالیسم چپ، بیماری کودکی کمونیسم" مستدل کرده بود، با وجودی که جنبش کارگری در هر جا با ماهیتی یکتا بر بورژوازی پیروز می‌شود اما شیوه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی وابسته به ویژه‌گی‌های اقتصادی، ترکیب سیاسی و فرهنگی از یک سو و شرایط تاریخی - ملی - مستعمراتی هر کشور از سوی دیگر است.<sup>۲</sup> طرح استراتژیک لنین طبق بررسی کلودین بر دو فرض پایه‌گذاری شده بود:

۱- تضاد بین اهداف اساسی جنبش بورژوا - دمکراتیک - ناسیونالیستی (یعنی استقلال ملی و امکان رشد مستقل اقتصاد سرمایه‌داری) و منافع کشورهای امپریالیستی آنقدر هست که بتواند بر دودلی بورژوازی ملی پیروز شود و امکان اتحاد او را با پرولتاریای انقلابی غرب و دولت شوروی فراهم آورد.

۲- طبقه‌ی کارگر در کشورهای مستعمره از نظر کمی، اقتصادی و ایدئولوژیک آنقدر ضعیف است که نمی‌تواند دراز مدت رهبری جنبش‌هایی بخش ملی را به عهده گیرد.<sup>۳</sup>

کنگره‌ی دوم کمیترون در پایان مباحث به توافق رسید و بین بورژوازی رفرمیستی و بورژوازی انقلابی تفاوت قائل شد. از این به بعد حمایت از جنبش‌های انقلابی - ملی در برنامه‌ی کمیترون قرار گرفت. به گفته‌ی لنین تحلیل کمیترون وابسته به بافت

۱- ناسیونالیسم ملت ستمگر، که شامل بورژوازی امپریالیستی کشورهای باختری می‌شد و از رشد روز افزون پرولتاریا در هراس بود.

۲- ناسیونالیسم ملت ستم‌دیده، که شامل بورژوازی کشورهای وابسته می‌شد و در کنار مردم علیه امپریالیسم مبارزه می‌کرد.

لنین تشریح می‌کند که اکثریت مردم کشورهای خاور دهقان هستند و در عقب افتادگی اقتصادی و فرهنگی به سر می‌برند. او استقلال کامل از امپریالیسم را ضرورت رشد اقتصادی و اجتماعی می‌داند و مدعی می‌شود که حتی اگر بخشی از بورژوازی ملی به مبارزات ضد امپریالیستی پشت کنند این مبارزه با شرکت میلیون‌ها تن از کارگران، دهقانان و پیشه‌وران ادامه خواهد یافت.<sup>۱</sup> لنین نخستین بار در دومین کنگره‌ی کمیترون (ژوئیه تا آگوست ۱۹۲۰) تز "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" را مطرح کرد. سراتی نماینده‌ی سوسیالیست‌های ایتالیا آنرا به نقد کشید زیرا او تحقق این سیاست را اخلاص در مبانی انترناسیونالیسم می‌دانست. برخی از کمونیست‌های کشورهای خاور نیز با این طرح مخالفت کردند. نماینده‌ی هند شخصیتی به نام م - ن روی فقط خواهان حمایت از احزاب کمونیست شد. او معتقد بود که سرمایه‌داران می‌توانند تمامی اضافه ارزش کشورهای مستعمره را به کارگران کشورهای باختر واگذار کنند و آن‌ها را از اهداف انترناسیونالیسم منحرف سازند. او از تحلیل خود نتیجه گرفت که آینده‌ی کمونیسم جهانی به پیروزی کمونیست‌های خاور وابسته است.<sup>۲</sup> نمایندگان سوسیالیست‌های ایران و ترکیه نیز به تز لنین انتقاد داشتند و انقلاب را به مبارزه‌ی ضد امپریالیستی ترجیه می‌دادند. سلطان‌زاده که تحلیلش در حزب کمونیست ایران تصویب شده بود تحقق مشروطه را انقلابی بورژوا دمکراتیک می‌دانست و با در نظر داشتن تجربیات انقلاب اکتبر چشم‌انداز یک انقلاب سوسیالیستی را در ایران داشت. رهبر حزب کمونیست ترکیه مصطفی صبحی بود که ریاست کمیسیونی را برای ترویج

<sup>۱</sup> مقایسه سورکین، گ. ز. (۱۳۶۰): مورخان بورژوا و رفرمیست و سیاست کمیترون در زمینه مسائل ملی و مستعمراتی، در کمیترون و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - ص ۱۲۴۵، تهران، ص ۱۲۵۴

Lenin, V. I. (۱۹۳۰): Backward Europa and Advanced Asia, Collected Works, Vol. ۱۹, PP. ۹۹۱-۱۰۰

<sup>۲</sup> مقایسه، رزنیکوف، ا. - ب (۱۳۶۰): استراتژی و تاکتیک انترناسیونال کمونیستی در زمینه مسئله ملی و مستعمراتی، در کمیترون و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - ص ۱۳۶، تهران، ص ۱۱۴۴

<sup>۱</sup> مقایسه، پرستیس، م. ا. (۱۳۶۰): انترناسیونالیست‌های خاور در روسیه و پاره‌ای مسائل جنبش آزادیبخش ملی (۱۹۱۸- ژوئیه ۱۹۲۰)، در کمیترون و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. - ص ۷۱، تهران، ص ۸۹، ۱۰۰ ادامه

<sup>۲</sup> vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): "Der linke" Radikalismus, die Kinderkrankheit im Kommunismus, in:

Lenin-Werke, Bd. ۳۱, S. ۱ff., Berlin (ost), S. ۷۸f.

<sup>۳</sup> vgl. Claudin, F. (۱۹۷۷): ebd.: S. ۳۰۵

سرنگون کرد. در ماه اکتبر سردار سپه برای سرکوب جمهوری شوروی گیلان و تحکیم تمامیت ارضی ایران راهی شمال شد. مسئول نظامی سفارت شوروی کلاتاراف برای میانجی‌گری بین قشون متخاصم همراه ارتش بود. سفیر شوروی تئودور روتشتاین مبارزه‌ی انقلابی را مضر اعلام کرد و خواهان تسلیم بی‌چون و چرای انقلابیون به ارتش ایران شد. با وجود نزاع‌های درونی و فقدان حمایت نظامی - سیاسی شوروی اعضای حزب کمونیست ایران به دفاع از جمهوری شوروی گیلان پرداختند و مغلوب شدند.<sup>۱</sup>

کنگره‌ی سوم کمینترن (ژوئن تا ژوئیه ۱۹۲۱) ضرورت "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" را تأکید کرد و از بحث پیرامون مسائل مستعمرات، قتل و سرکوب کمونیست‌های ترکیه و ایران عملاً جلوگیری کرد.<sup>۲</sup> در کنگره‌ی چهارم (نوامبر تا دسامبر ۱۹۲۲) تز "وحدت کلیه‌ی نیروهای ضد امپریالیست" از نو تأیید شد و کمیسیونی طرح "راه رشد غیر سرمایه‌داری" را به بحث گذاشت. این طرح که در کنگره‌ی دوم نیز مورد بحث بود، زیر نظر لنین مشخص‌تر شده و تجربیات کمونیست‌های کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره را با بورژوازی نیز در نظر داشت. این طرح بین بورژوازی کمپرادور (مالکین و سرمایه‌داران بزرگ و وابسته به امپریالیسم) و بورژوازی ملی تفاوت می‌گذاشت. طبق بررسی این کمیسیون تحقق "راه رشد غیر سرمایه‌داری" وابسته به همکاری توده‌های زحمتکش، شرکت فعال و عمده‌ی کمونیست‌ها و مساعدت کشور سوسیالیستی شوروی بود. نتیجه‌ی سیاسی این طرح مبارزات ضد امپریالیستی با همکاری بورژوازی ملی و جناح‌های سنتی - مذهبی برای ایجاد یک نظام سیاسی - خلقی به رهبری نیروهای انقلابی - توده‌ای بود. حمایت سیاسی از رضا خان و کمال آتاتورک به عنوان نمایندگان بورژوازی ملی نیز با این تئوری مستدل می‌شد.<sup>۳</sup>

کنگره‌ی پنجم (ژوئن تا ژوئیه ۱۹۲۴) و کنگره‌ی ششم کمینترن (اوت تا سپتامبر ۱۹۲۸) با سر در گمی یا با رادیکالیسم غیر منطقی قابل توضیح هستند. در کنگره‌ی

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, F. (۲۰۰۰):, ebd. S. ۱۴۸

<sup>۲</sup> vgl. Claudin, F. (۱۹۷۷): ebd.: S. ۲۸۹

<sup>۳</sup> مقایسه، اولیانوفسکی، ر. ا. (۱۹۶۰): پیشگفتار، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر - ص ۱۹، تهران، ص. ۲۰ ادامه

اقتصادی - کشاورزی کشورهای خاور بود که فقدان طبقه‌ی کارگر را برای سازمان حزب و اعمال تاکتیک کمونیستی ضروری می‌دانست. لنین پشتیبانی از جنبش‌های انقلابی - ملی را با ضرورت تحقق دمکراسی بورژوازی در کشورهای خاور توجیح می‌کند.<sup>۱</sup>

چندی بعد از پایان کنگره‌ی دوم کمینترن "اجلاس خلق‌های خاور" در باکو (سپتامبر ۱۹۲۰) برای تحکیم "جبهه‌ی متحده‌ی ضد امپریالیستی" سازماندهی شد. دعوت‌نامه‌ی این اجلاس انگلستان را با واژه‌های ملی - مذهبی مورد حمله قرار داده بود. زیدانف، سخن‌گوی حزب کمونیست شوروی انگلستان را در سخنرانی خود تحدید به جهاد کرد اگر شوروی را بلافاصله به رسمیت نشناسد.<sup>۲</sup>

تحت چنین شرایطی دیگر نه انقلاب جهانی و نه حمایت از کمونیست‌های کشورهای خاور در دستور کار کمینترن بود. شوروی بعد از انعقاد قرارداد بازرگانی با فرانسه و انگلیس پیرامون قفقاز، ترکستان، ایران و افغانستان نیز با مقامات انگلیسی به توافق رسید. شوروی تعهد کرد که تبلیغات کمونیستی و ضد انگلیسی را در ایران و افغانستان متوقف کند و تمامیت ارضی این دو کشور را به رسمیت شناسد. انگلستان در مقابل متعهد شد که عوامل ضد انقلاب در قفقاز و ترکستان را تقویت نکند و از آسیای مرکزی عقب نشینی کند. اول آوریل ۱۹۲۱ برای تخلیه‌ی خاک ایران از قشون شوروی و انگلستان در نظر گرفته شد.<sup>۳</sup>

بعد از توافق شوروی و انگلستان پیرامون تمامیت ارضی ایران در تاریخ ۲۶ فوریه ۱۹۲۱ قرارداد شوروی و ایران نیز منعقد شد. شوروی تمامیت ارضی ایران را به رسمیت شناخت و از مداخله در امور داخلی ایران صرف نظر کرد. پنج روز قبل از انعقاد این قرارداد "کمیته‌ی آهنین" با پشتیبانی انگلستان و به سرکردگی سید ضیاءالدین طباطبایی و رضا خان و با همکاری ۳۰۰۰ سرباز قزاق کابینه‌ی سپهدار را

<sup>۱</sup> vgl. Lenin, W. I. (۱۹۵۹): II. Kongress der Kommunistischen Internationale, in: Lenin-Werke, Bd. ۳۱, S. ۲۰۱ff, Berlin (ost), S. ۲۲۰f.

<sup>۲</sup> مقایسه، کمینترن و مفهوم "مبارزه ضد امپریالیستی"، در نظم نوین ۶، ص ۱۱۶۳، نیویورک، ص ۱۸۰ ادامه

<sup>۳</sup> مقایسه، هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۳): سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی (۱۳۵۷-۱۳۰۰)، تهران، ص ۱۶ ادامه

داشت که احزاب کمونیستی دیگر در سطح جهانی فعال نخواهند بود و در حوزه ملی خود عمل خواهند کرد. به این ترتیب نه تنها چشم انداز انقلاب جهانی از دیدگاه دیپلماسی شوروی برای همیشه مدفون شد بلکه کوچک‌ترین نقدی بر سرمایه‌داری به عنوان عامل اصلی سیاست امپریالیستی و جنگ برای جهان گشایی صورت نگرفت.<sup>۱</sup>

انحلال کمینترن با یک سری توجیه‌ها چون تفاوت بین پروژه‌های توسعه‌ی کشورهای گوناگون، تفاوت سازمان اجتماعی آن‌ها، تفاوت سطح رشد اقتصادی - فرهنگی آن‌ها، تفاوت در میزان آگاهی و فرم بخصوص سازمان کارگری آن‌ها و ناپختگی کادرهای احزاب کمونیست این کشورها اعلام شد. بدیهی است که این‌گونه عوامل موانعی برای تحقق سیاستی جهان‌شمول ایجاد می‌کردند. اما چگونه می‌توان قبول کرد که این موانع برای تئورسین‌های کمینترن جدید بوده باشند. انگیزه‌ی واقعی انحلال کمینترن در پایان همین اطلاعیه قید شده است.

«تردیدی نیست که تصمیم به انحلال انترناسیونال کمونیستی وحدت ملل متحد را که علیه هیتلریسم می‌رزمند تقویت خواهد کرد (...). تصمیم کمینترن همچنین متحد ساختن و بسیج کردن توده‌های مردم هر کشور را در مبارزه علیه هیتلریسم تسهیل می‌کند.»<sup>۲</sup>

اتخاذ سیاست‌های ضد و نقیض کمینترن فقط در راستای حفظ منافع امنیتی شوروی مفهوم هستند. دیپلماسی شوروی از احزاب کمونیستی برای تحقق سیاست خارجی خود استفاده می‌کرد و اگر هم ضروری بود آن‌ها را قربانی ائتلاف‌های سیاسی خود با کشورهای امپریالیستی می‌نمود.

با انحلال کمینترن به عنوان حزبی جهانی پشتیبانی از مبارزه‌ی انقلابی پرولتاریای غرب و ملت‌های ستمدیده‌ی مستعمرات و نیمه مستعمرات عملاً از دستور کار خارج شد. اما این تصمیم به این منظور نبود که حزب کمونیست شوروی از دیکته کردن خطی واحد برای سیاست "احزاب برادر" چشم‌پوشی خواهد کرد. بعد از انحلال کمینترن دفتر سیاسی حزب کمونیست شوروی نقش کمیته‌ی اجرایی انترناسیونال کمونیستی را برای

<sup>۱</sup> vgl. Claudin, F. (۱۹۷۷): ebd.: S. ۳۲, ۴۵

<sup>۲</sup> مقایسه، نقل قول، لوینسون، ج. ی. (۱۳۶۰): همانجا ص ۲۱۳

هفتم کمینترن (ژوئیه تا اوت ۱۹۳۵) بنا به ضرورت‌های سیاسی روز طرح ایجاد "وسیع‌ترین جبهه‌ی متحده‌ی ضد امپریالیستی در خاور" و تشکیل "جبهه‌ی متحده‌ی ضد فاشیستی در باختر" تصویب شد. سخنران اصلی این اجلاس گئورگی دیمتروف بود که خواهان همکاری کمونیست‌ها با ناسیونالیست‌ها برای مبارزه با فاشیسم شد. کمیته‌ی اجرایی کمینترن در آستانه‌ی برگزاری کنگره‌ی هفتم در مقاله‌ی مهمی آرمان‌هایی را چون "سازمان حکومت شورایی" و "مصادره‌ی بدون غرامت املاک" را نامناسب نامید و خواهان انحلال احزاب کمونیست در خاور شد.<sup>۱</sup>

«دیگر نادرست‌تر از این نمی‌شود که تصور کنیم که چنانچه کمونیست‌ها با سازمان‌های رفورمیست ملی به توافق موقت برسند یا با احزاب انقلابی ملی تشکیل بلوک مستحکمتری بدهند تا علیه امپریالیسم بجنگند و در عین حال بخواهند استقلال تشکیلاتی و سیاسی خود را حفظ کنند (که این شرط اصلی نیل به چنین توافق‌هایی است)، پرولتاریا سرکردگی خود را از دست خواهد داد، چیزی که هنوز آنرا بدست نیاورده است.»<sup>۲</sup>

جالب توجه است که بعد از ائتلاف شوروی، انگلستان و آمریکا علیه آلمان، ایتالیا و ژاپن نه تنها مبارزه‌ی ضد امپریالیستی خاتمه یافت بلکه کمینترن خود را منحل کرد. به مناسبت اول ماه مه ۱۹۴۳ کمینترن اعلام کرد:

«امروز زحمتکشان و کلیه خلق‌های همه کشورها فقط یک دشمن مشترک دارند و آن فاشیسم است. امروز فقط یک مسئله است که باید حل شود و آن نابودی هیتلریسم است.»<sup>۳</sup>

دیپلماسی شوروی از یک سو مبلغ تشکیل جبهه‌ی خلقی (بدون توجه به وابستگی‌های حزبی و مذهبی) بر علیه هیتلریسم بود و از سوی دیگر سعی به متقاعد نمودن متفقین

<sup>۱</sup> مقایسه، رزنیکوف، ا. ب. (۱۳۶۰): استراتژی و تاکتیک انترناسیونال کمونیستی در زمینه مسئله ملی و مستعمراتی، در کمینترن و خاور، ویراستار اولیانوفسکی، ر. ص. ۱۳۶، تهران، ص ۱۱۹۴

<sup>۲</sup> مقایسه، همانجا، ص ۱۹۶

<sup>۳</sup> مقایسه، نقل قول، لوینسون، ج. ی. (۱۳۶۰): جنگ دوم جهانی و سیاست کمینترن در خاور، در کمینترن و خاور، ویراستار

اولیانوفسکی، ر. ص. ۲۰۱، تهران، ص. ۲۱۲

می‌کنند امکان پذیر نیست. از اینجهد است که می‌گوئیم میهن پرستی واقعی جنبه‌ی انترناسیونالیستی دارد و انترناسیونالیسم عمیقاً میهن پرستانه است.<sup>۱</sup>

۲) مبارزه‌ی ضد امپریالیستی باید با همکاری بورژوازی ملی و نیروهای مذهبی سازمان‌دهی شود. بدیهی است که در یک مبارزه‌ی جبهه‌ای هیچ‌گاه کسی به تضعیف هم پیمان خود رو نمی‌آورد. در واژه‌نامه‌ی نیک آئین تمام عبارت‌های سیاسی با واژه‌های ملی - مذهبی توضیح داده می‌شوند. برای نمونه واژه‌ی بایکوت با تحریم توصیف می‌شود. تحریم اما استنتاجی از واژه‌ی حرام است و آن چیزی که حرام یا حلال باشد نه توسط حزب کمونیست بلکه توسط مجتهدین شیعه تعیین می‌شود. واژه‌ی ملت با خلق توصیف می‌شود. خلق اما نتیجه‌ی خلقت و خلقت وظیفه‌ی خالق یعنی خداوند است. خلق شامل جمعی از فاعلین اجتماعی نمی‌شود که با تصمیم‌گیری دنیوی یعنی مردم‌سالاری شیوه‌ی زندگی خود را معین می‌کنند زیرا مخلوق زیر پوشش بی‌چون و چرای فرهنگی - اخلاقی دین قرار دارد و مکلف به تحکیم شریعت و اطاعت از نمایندگان دین در دنیا است. واژه‌ی تأیید سیاسی و مقبولیت با مشروعیت توصیف می‌شود. این واژه از شریعت استنتاج شده و معنی آن نه مردم‌سالاری بلکه دین‌سالاری است. جالب توجه می‌باشد که در این واژه‌نامه هیچ‌گونه کلمه‌ای چون لائیک که معنی جدایی دین از دولت را برساند و یا سکولار که به معنی دنیوی شدن باشد یافت نمی‌شود.<sup>۲</sup>

این بار سنگین ایدئولوژیک خود را نیز در مواضع سیاسی - اجتماعی حزب توده نمایان می‌کند. برای نمونه در روزنامه‌ی رهبر تأکید می‌شود:

«اکثر افراد حزب ما مسلمان و مسلمان‌زاده هستند و نسبت به شریعت محمدی علاقه و حرمت خاصی دارند و هرگز راهی را که منافی با این دین باشد نمی‌پیمایند و مرامی را که با آن تضاد داشته باشد نمی‌پذیرند.»<sup>۳</sup>

هیئت اجرایی‌هی حزب توده در "اعلامیه به رفقای حزبی" خاطر نشان می‌کند:

<sup>۱</sup> مقایسه، نیک آئین، ۱ - (۱۳۵۰)، واژه‌های سیاسی و اجتماعی، از انتشارات حزب توده ایران، ص ۲۴

<sup>۲</sup> مقایسه، همانجا

<sup>۳</sup> مقایسه، به نقل قول از کولائی، ۱ - (۱۳۷۶)، استالینیزم و حزب توده، تهران ص ۱۰۲

تحکیم منافع امنیتی - اقتصادی شوروی علناً به عهده گرفت.<sup>۱</sup> مورد توجه این نوشته نه تحلیل سیاست خارجی شوروی بلکه وابستگی نهادهای کارگری (شورای متحده‌ی مرکزی) به این سیاست از یک سو و بررسی میراث ثئوریک کمینترن و اثر آن بر فرهنگ سیاسی چپ‌ها و درک روزمره‌ی فعالین جنبش کارگری - سوسیالیستی در ایران از سوی دیگر است. این کوله بار ایدئولوژیک و پارادایم سیاسی - تحلیلی آن حتا توسط مخالفین چپ حزب توده نیز یدک کشیده می‌شد و می‌شود زیرا تمامی خوراک فکری فعالین چپ در ایران به وسیله‌ی این حزب مهیا شده است.

مکتوبات حزب توده و بخصوص کتاب واژه‌های سیاسی و اجتماعی امیر نیک آئین سندهای میراث ایدئولوژیک کمینترن هستند که بررسی سه اصل اساسی آن برای پاسخ به پرسش این نوشته ضروری است. انترناسیونالیسم، مبارزه‌ی ضد امپریالیستی و راه رشد غیر سرمایه‌داری.

۱) مارکس، انگلس و گرامشی انترناسیونالیسم پرولتری را همبستگی جهانی کارگران می‌دانستند... واژه‌نامه‌ی نیک آئین اما بعد از تشریح تاریخی انترناسیونالیسم پرولتری نتیجه می‌گیرد که پیدایش نخستین حکومت "سوسیالیستی" مفهوم سیاسی آن را نیز به سه مورد تغییر داده است.

«۱- پشتیبانی جنبش جهانی کارگری از نخستین حکومت پرولتری و دفاع و حمایت از این دولت سوسیالیستی؛ ۲- کمک و پشتیبانی حکومت شوروی و زحمتکشان شوروی نسبت به جنبش جهانی کارگری؛ ۳- تعمیم انترناسیونالیسم در مناسبات با ملل ستمدیده و جنبش آزادیبخش ملی.»

این واژه‌نامه بین "ناسیونالیسم کوتاه‌نظرانه" و "واقعی" تفاوت قائل می‌شود و تأکید می‌کند که انترناسیونالیسم با میهن پرستی هیچ‌گونه مغایرتی ندارد.

«انترناسیونالیسم پرولتری با منافع ملی مطابقت دارد، زیرا که پیکار واقعی به خاطر منافع میهنی و آزادی و استقلال، جز از راه مبارزه‌ی مشترک علیه امپریالیسم و همکاری برادرانه با همه‌ی کشورهای سوسیالیستی و همه‌ی خلقهائی که در این پیکار

<sup>۱</sup> vgl. Claudin, F. (۱۹۷۷): ebd.: S. ۴۴, ۱۰۱

پشتیبانی نمود و نگذاشت که بازرگانان و سرمایه‌داران ایرانی دلان دست دوم صاحبان بزرگ صنایع خارجی گردند»<sup>۱</sup>

با چنین پشتوانه‌ی تئوریک، زیر نفوذ سیاسی شوروی و در یک شرایط بغرنج اقتصادی حزب توده در ایران سازمان‌دهی شد. وضعیت اقتصادی نتیجه‌ی اشغال ایران توسط متفقین در ۲۵ اوت ۱۹۴۱ بود که موجب استقرار بیش از ۵۰۰۰۰ سرباز در کشور شد. در همین ایام ۳۰۰۰۰ تا ۴۰۰۰۰ شهروند لهستانی به ایران پناهنده شده بودند. خواروبار و مایحتاج متفقین از بازار ایران تهیه و به جبهه حمل می‌شد. بیش از ۷۰۰۰۰ کارگر ایرانی برای حمل و نقل خواروبار و مهمات به کارمزدی گماشته شده بودند که قبلاً در کشاورزی اشتغال داشتند. ارتش انگستان ۱۷۰۰ کامیون و ۲۰۰ اتوبوس و ارتش سرخ ۴۰۰ کامیون را مصادره کرده بودند و برای حمل و نقل مهمات و سربازان به جبهه استفاده می‌کردند.<sup>۲</sup> حمل و نقل بکلی مختل شده بود و شهروندان ایرانی با کمبود مواد غذایی روبرو بودند. احتکار بازار کمبود مایحتاج زندگی را حادتر می‌کرد. سیاست متفقین در ایران شامل تجهیز ارتش سرخ با مهمات، مبارزه با هواداران فاشیسم، جلوگیری از خرابکاری عوامل نازیسم، خنثا کردن جنبش‌های اجتماعی به عنوان مانعی برای حمل و نقل مهمات به شوروی و تبلیغات برای "تولیدات بی وقفه" می‌شد.

حزب توده نیز برای تحقق چنین سیاستی در ایران سازمان یافت. بعد از آزادی فعالین سیاسی از زندان ایرج اسکندری، دکتر یزدی و دکتر رادمنش با انگیزه‌ی تشکیل حزب کمونیست و برای جلب حمایت شوروی به سفارت آن کشور در تهران مراجعه کردند. سفیر شوروی طبیعتاً با ایجاد حزب کمونیست ایران مخالف بود زیرا - همان‌گونه که در این نوشته توضیح داده شد - کمینترن برای تحقق "جبهه‌ی متحد ضد فاشیسم" خواهان انحلال احزاب کمونیست در خاور بود. بعد از پادرمیانی رضا روستا و با هدف تقویت "جبهه‌ی متحد ضد فاشیسم در ایران" سفیر شوروی با تشکیل حزب توده موافقت کرد. با حمایت شوروی سلیمان میرزا اسکندری به عنوان صدر حزب انتخاب

<sup>۱</sup>مقایسه، همانجا، ۱

<sup>۲</sup> vgl. Kauz, R. (۱۹۹۵): Politische Parteien und Bevölkerung in Iran, in: Islam kündigungliche Untersuchungen, Bd. ۱۹۱, Berlin, S. ۵۸

«حزب توده ایران نه تنها مخالف مذهب نیست، بلکه به مذهب بطور کلی و مذهب اسلام خصوصاً احترام می‌گذارد و روش حزبی خود را با تعلیمات عالی‌ه مذهب محمدی منافی نمی‌داند، بلکه معتقد است و در راه هدفهای مذهب اسلام می‌کوشد (...). حزب توده ایران حامی جدی تعلیم مقدس اسلام خواهد بود.»<sup>۱</sup>

بدیهی است که حزب توده فقط به طرح مواضع دینی خود بسنده نمی‌کرد بلکه عملاً در راه ترویج اسلام کوشا بود. حزب توده در ایام ماه محرم در مورد قیام امام سوم شیعیان سخنرانی برگزار می‌کرد. به مناسبت میلاد پیامبر اسلام، عید غدیر خم و میلاد اولین امام شیعیان به مسلمین تبریک می‌گفت. برای سال‌گرد مرگ دکتر ارانی و مجتهد مدرس مجلس دینی تدارک می‌دید. تئوریسین شناخته شده‌ی حزب توده احسان طبری با وجودی که اسلام‌یون زنان بی حجاب و دانشجویان را سرکوب کردند، زندانیان سیاسی را به کشتارگاه کشیدند و اپوزیسیون را حذف کردند، سوسیالیسم را با دین اسلام متناقض نمی‌دانست. بعد از دو دهه جنایات اسلام‌یون در ایران مراسم خاک‌سپاری بزرگ علوی در برلین با حضور یک آخوند برگزار شد. نزاع حزب توده با جمهوری اسلامی محدود به نقش ولایت فقیه می‌شود و فراتر از طرد او جدایی دین از دولت را در بر نمی‌گیرد.

۳) راه رشد غیر سرمایه‌داری برای کشورهای در حال رشد و به عنوان آلترناتیو سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری توسط کمینترن در مقابل امپریالیسم طراحی شد. با تحقق این طرح زیربنای مبارزات ضد امپریالیستی نیز مهیا می‌شود. همکاری کمونیست‌ها و بورژوازی ملی و جریان‌های مذهبی برای تحقق این پروژه ضروری هستند. روبنای سیاسی آن شامل ائتلاف تمام نیروهای ضد امپریالیست برای تحکیم نظام سیاسی - خلقی می‌شود. بیانیه‌ی کمیته‌ی مرکزی حزب توده تأکید دارد:

«حزب توده ایران موجب تشدید اختلافات طبقاتی نیست (...). ما بارها توضیح داده‌ایم و بار دیگر اعلام می‌نمائیم که حزب توده هیچگاه نخواسته است اختلافات طبقاتی را در این کشور تشدید نماید (...). بکرات اعلام نمودیم که باید از سرمایه‌ها و صنایع داخلی

<sup>۱</sup>مقایسه، همانجا



«اتحادیه کارگران که به مبنای مبارزه اقتصادی تأسیس و تشکیل گردیده علاوه بر این که از مداخله در امور سیاسی خاصه خودداری می‌نماید نسبت به هر حکومتی که به منظور تحکیم اصول استثمار و فشار طبقه کارگر بر قرار شود بدبین می‌باشد، خواه این حکومت در تحت نظر سید ضیاءالدین باشد و خواه تحت نظر قوام‌السلطنه و خواه هر کس دیگر»<sup>۱</sup>

یوسف افتخاری مبلغ سوسیالیسم و حکومت شورایی بود و ترکیب این دو را بهترین فرم دموکراسی می‌دانست. او اما تشکیل حزب کمونیست را در این دوره ضروری نمی‌پنداشت زیرا معتقد بود که حزب رهبر طبقه‌ی کارگر است و تشکیل آن به ارتقاء فرهنگی جنبش کارگری نیاز دارد. فقدان فرهنگ تحزب نزد کارگران ایرانی دلیل مخالفت او با تشکیل حزب کمونیست بود.

از همان اولین دوران سازمان‌دهی "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" این تشکیلات مستقل با تعرضی همه جانبه روبرو بود. در صدر این تعرض اعضای حزب توده قرار داشتند زیرا آن‌ها از یک سو سندیکاهای مستقل کارگری را رقیبی برای تشکیلات خود می‌دانستند و از سوی دیگر جنبش مستقل کارگری را مانعی برای تحقق "جبهه‌ی متحده‌ی ضد فاشیسم در ایران" و مخل تحقق سیاست "تولیدات بدون وقفه" می‌پنداشتند. به همین دلایل رضا روستا و اردشیر آوانسیان افتخاری را تروتسکیست، جاسوس شهربانی، خرابکار و منافق خطاب می‌کردند. فعالیت اعضای و گسترش اتحادیه‌ی مستقل موجب هراس نمایندگان حزب توده بود و به این دلیل رضا روستا به تشکیل "شورای مرکزی کارگران" اقدام کرد. او بعد از انتشار روزنامه‌ی ظفر در مذاکراتی با منشی "اتحادیه‌ی کارگران کفاش"، حسن مسگرزاده، به اسناد، مدارک و مهر "اتحادیه‌ی مرکزی کارگران" دست یافت و با این شیوه خود را از یک طرف وارث تاریخی مبارزات طبقاتی در ایران معرفی می‌کرد<sup>۲</sup> و از طرف دیگر اعضای حزب توده را به زد و خورد با فعالین جنبش مستقل کارگری می‌گماشت. دفتر "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" در لاله‌زار بارها مور تعرض و تصاحب اعضای حزب توده قرار

<sup>۱</sup>مقایسه، نقل قول از بیات، ک -، تفرشی، م - (۱۳۷۰)، همانجا ص ۱۵

<sup>۲</sup>مقایسه، کی مرام، م - (۱۳۷۴)، همانجا، ص ۸۲

شد. روزنامه‌ی سیاست با امتیاز عباس اسکندری به عنوان ارگان حزب توده و روزنامه‌ی مردم ضد فاشیست با امتیاز صفر نوعی برای مبارزه با افکار نازیسم منتشر شدند.<sup>۱</sup>

برخی از فعالین جنبش کارگری به دلیل تجربیات تاریخی، وابستگی به شوروی را مضر می‌دانستند و به سازمان‌دهی جنبش مستقل کارگری پرداختند. یوسف افتخاری با همکاری رحیم همداد، خلیل انقلاب، عزیزالله عتیقه‌چی، نادر انصاری، نادر کلهری و محمود نوایی "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" را سازمان دادند. افتخاری نظرهای کمینترن و حزب توده را مغایر با مارکسیسم می‌دانست و معتقد بود که مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر هیچ‌گاه نمی‌تواند به تعویق افتد. او با شرکت خاندان اسکندری در نهادهای کارگری مخالف بود زیرا اعتقاد داشت که شاهدزاده‌های قاجار جایگاهی در جنبش ندارند. مخالفت سر سخت او با رضا روستا، اردشیر آوانسیان و عبدالصمد کامبخش به دلیل تجربیات دوران زندان از یک طرف و همکاری نزدیک آن‌ها با سفارت شوروی بود. افتخاری آن‌ها را متهم به جاسوسی برای شوروی می‌کرد.<sup>۲</sup> به همین دلایل افتخاری با وجود مذاکرات متعدد با اعضای حزب توده و میانجی‌گری سفارت شوروی به آن حزب نگرش و به سازمان‌دهی "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" ادامه داد. در اوایل تابستان ۱۳۲۲ روزنامه‌ی گیتی به عنوان ارگان رسمی اتحادیه با امتیاز خلیل انقلاب منتشر شد. خلیل انقلاب سازمان‌دهی اتحادیه را در تبریز نیز به عهده داشت. علی امید مسئول تشکیلات خوزستان بود و در مازندران و گرگان اتحادیه تحت نظر بابایی سازمان می‌یافت. یوسف افتخاری در مذاکراتی با نمایندگان "اتحادیه‌ی زحمت‌کشان" جون علی‌زاده و ابراهیم‌زاده موفق شد آن‌ها را به "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" جلب کند. به این ترتیب کارگران راه آهن در تبریز و مازندران نیز به عضویت اتحادیه‌ی مستقل در آمدند<sup>۳</sup> خصوصیت اتحادیه‌ی مستقل کارگری را افتخاری در ماه مهر ۱۳۲۲ چنین بیان می‌کند.

<sup>۱</sup>مقایسه، کی مرام، م - (۱۳۷۴)، رفقای بالا، انتشارات شباویز ۳۰، ص ۶۶

<sup>۲</sup>مقایسه، بیات، ک -، تفرشی، م - (۱۳۷۰)، پیشگفتار، در خاطرات دوران سپری شده (خاطرات و اسناد یوسف افتخاری) ۱۲۹۹ تا

۱۳۲۹، تهران، ص ۱۵

<sup>۳</sup>مقایسه، افتخاری، ی - (۱۳۷۰)، خاطرات دوران سپری شده (خاطرات و اسناد یوسف افتخاری) ۱۲۹۹ تا ۱۳۲۹، تهران، ص ۷۰

صورت گرفت. اتحادیه‌ی جدید "شورای متحده‌ی مرکزی کارگران و برزگران ایران" نامیده شد و رضا روستا مقام صدر اتحادیه را به عهده گرفت.<sup>۱</sup> یوسف افتخاری به این ائتلاف تن نداد و نزاع او با رضا روستا به زد و خورد نیز انجامید. میانجی‌گری کنسول شوروی بمبلیانوف برای همکاری او با حزب توده نیز نتیجه‌ای در بر نداشت. افتخاری با همیاری رحیم همداد دوباره پیگیر سازمان‌دهی اتحادیه‌ی مستقل شدند. درگیری با حزب توده حتی به ربودن و حبس او نیز انجامید. به این ترتیب تاریخ کوتاه جنبش مستقل کارگری در ایران پایان گرفت.<sup>۲</sup>

تشکیل "شورای متحده‌ی مرکزی" زیر نفوذ حزب توده از یک سو و موفقیت ۹ نامزد انتخاباتی آن در مجلس چهاردهم از سوی دیگر سبب افزایش نقش سیاسی شوروی در ایران شد. طبق بررسی‌های گسترده‌ی شوروی برای تحقق منافع خود در ایران موفق به کسب دو اهرم سیاسی دیگر نیز شد. اولین اهرم طرح مسائل ملی و ایجاد تشنج‌های منطقه‌ای بود.<sup>۳</sup>

در این دوره کنسرن‌های آمریکایی و انگلیسی با کابینه‌ی ساعد برای کسب امتیاز استخراج نفت در استان بلوچستان و کرمان مذاکره می‌کردند. حزب توده با دولت ساعد سرسختانه مبارزه می‌کرد و نه تنها این مذاکرات را محکوم می‌دانست بلکه خواهان لغو امتیاز نفت جنوب برای انگلستان نیز بود. چندی نگذشت که معاون کمیسر امور خارجی شوروی گفتارادزه به تهران آمد و خواهان امتیاز انکشاف و استخراج نفت و سایر مواد معدنی در ناحیه‌ی شمال ایران برای شوروی شد. او قراردادی همراه داشت که تأسیس خط لوله‌ای نفتی از آذربایجان شوروی تا خلیج فارس را نیز در بر می‌گرفت. این طرح حفظ امنیت این تأسیسات را به ارتش سرخ محول می‌کرد. کابینه‌ی ساعد بدون مذاکره‌ی طولانی این پیشنهاد را مردود کرد.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, F. (۲۰۰۰); ebd., S. ۱۷۶f.

<sup>۲</sup> مقایسه، افتخاری، ی. - (۱۳۷۰): همانجا، ص ۹۲

<sup>۳</sup> vgl. Geyer, D. (۱۹۵۵): Die Sowjetunion und der Iran, Tübingen, S. ۵۷

<sup>۴</sup> vgl. Feridony, F. (۲۰۰۰); ebd., S. ۱۷۷f.

گرفت. رضا روستا و عبدالصمد کامبخش از فعالیت صنفی "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" به فرماندار نظامی شکایت کردند و ارتش سرخ از میتینگ‌های مستقل کارگری جلوگیری می‌کرد. طرح تبعید یوسف افتخاری از آذربایجان با اعتصاب کارگران چرم سازی خنثی شد. مأموران شوروی به مدت دو هفته مانع خروج او از ایران برای شرکت در اجلاس سندیکاهای کارگری در پاریس شدند و از این رو در این کنگره نماینده‌ی حزب توده، ایرج اسکندری و صدر "شورای مرکزی کارگران"، رضا روستا به عنوان نمایندگان کارگران ایران به رسمیت شناخته شدند.

بدیهی است که سیاست حزب توده برای تضعیف اتحادیه‌های مستقل محدود به این‌گونه فعالیت‌ها نمی‌شد. رضا روستا در مذاکراتی علی‌زاده و ابراهیم‌زاده را متقاعد کرد که به "شورای مرکزی کارگران" ملحق شوند. پیوستن فعالین شناخته شده‌ی جنبش مستقل کارگری چون خلیل انقلاب، عتیقته‌چی و انصاری به "شورای مرکزی کارگران" پیش فرض‌های انحلال "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" را مهیا کردند.<sup>۱</sup> اتحادیه‌ی مستقل از طرف دیگر مورد تعرض سرمایه‌داران، مأموران انتظامی و جریان‌های ضد کارگری بود. در آذربایجان فعالین جنبش کارگری توسط اوباش با حمایت پلیس ضرب و شتم می‌شدند. در اصفهان حزب اراده‌ی ملی با همکاری شیوخ اسلامی، بازاری‌ها، عشایر بختیاری و سرمایه‌داران بخش نساجی تشکلی به نام "اتحادیه‌ی مرکزی کارگران، کشاورزان و پیشه‌وران" را سازمان دادند. اعضای این اتحادیه روزمره به سرکوب فعالین جنبش کارگری می‌پرداختند. در آبادان اداره‌ی حفاظت شرکت نفت با تشکیل "سندیکای عرب‌ها" سبب تفرقه در جنبش کارگری شد. اعضای این تشکیلات فعالین جنبش کارگری را شناسایی و سرکوب می‌کردند.

تعرض همه جانبه به فعالین جنبش کارگری از یک سو و موفقیت شوروی در جنگ جهانی دوم از سوی دیگر فعالین اتحادیه‌ی مستقل را همواره متقاعد می‌کرد که فقط با اتحاد و زیر پوشش سیاسی نماینده‌ی شوروی در ایران یعنی حزب توده به سازمان‌دهی جنبش کارگری نائل خواهند شد. ائتلاف "اتحادیه‌ی کارگران و برزگران ایران" با "شورای مرکزی کارگران" بدون حضور یوسف افتخاری در تاریخ اول ماه مه ۱۹۴۴

<sup>۱</sup> مقایسه، افتخاری، ی. - (۱۳۷۰): همانجا، ص ۱۸۰

توسط اعضای "سومکا" و "حزب اراده‌ی ملی" به قتل رسید. در اعتصاب شرکت نفت کرمانشاه بیش از ۴۰۰ کارگر دستگیر شدند. ژنرال مقدم اعلام حکومت نظامی کرد و باشگاه‌های "شورای متحده‌ی مرکزی" را تعطیل کرد. در پاسخ به این اقدام اعضای حزب توده راه آهن مازندران را تسخیر کردند و خواهان استعفای کابینه‌ی وقت شدند. از سوی دیگر در دسامبر ۱۹۴۵ "فرقه‌ی دمکرات آذربایجان" به رهبری پیشه‌وری و با حمایت نظامی شوروی خود مختاری استان آذربایجان را اعلام کرد. همزمان "حزب دمکرات کردستان" نیز به رهبری قاضی محمد تشکیل جمهوری کردستان را اعلام داشت.<sup>۱</sup>

کابینه‌ی حکیم ترفندی برای مقابله با این حوادث نداشت و استعفا داد. کابینه‌ی بعدی توسط قوام‌السلطنه تشکیل شد. او سیاست تشنج زدایی را برگزید و سه نفر از اعضای حزب توده یعنی مرتضی یزدی، ایرج اسکندری و فریدون کشاورز و یک نفر از حزب ایران الله‌یار صالح را به عضویت کابینه‌ی خود در آورد. در قدم بعدی فعالیت باشگاه‌ها و مطبوعات حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" را مجاز اعلام کرد و دستور بازداشت آمرین تشنج چون سید ضیاءالدین طباطبایی، آیت‌الله کاشانی، ژنرال ارفع، سرابی (رئیس پلیس)، سران عشایر افشار و ذوالفقار را صادر کرد و آنان را به زندان انداخت.<sup>۲</sup> قوام برای بهبود روابط خارجی با شوروی در تاریخ ۱۹ فوریه ۱۹۴۶ به مسکو سفر کرد. او در مذاکراتش موفق شد که دیپلماسی شوروی را متقاعد کند که کسب امتیاز نفت شمال وابسته به تصویب مجلس است. او در ضمن خاطر نشان کرد که ترکیب کنونی مجلس تصویب این قرارداد را ناممکن می‌کند. آنگاه که دیپلماسی شوروی خواهان انتخابات فوری مجلس پانزدهم شد، قوام پاسخ داد که انتخابات فقط بعد از اجراء عهدنامه‌ی متفقین یعنی بعد از خروج ارتش سرخ از ایران می‌تواند برگزار شود. این عهدنامه شوروی، آمریکا و انگلستان را موظف می‌کرد که حداکثر تا شش ماه بعد از پایان جنگ ایران را ترک کنند. در پایان دیپلماسی ایران و شوروی توافق کردند که مذاکرات امتیاز نفت شمال با سفیر شوروی در تهران ادامه یابد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, F. (۲۰۰۰); ebd., S. ۱۷۷f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۸۱

<sup>۳</sup> vgl. Kauz, R. (۱۹۹۵): ebd., ۱۳۲f.

حزب توده بلافاصله شعار لغو امتیاز نفت جنوب برای انگلستان را رها کرد و به پشتیبانی از قرارداد پیشنهادی شوروی روی آورد. رضا روستا کادرهای "شورای متحده‌ی مرکزی" را فراخواند و موضوع نفت را درجه دو نامید و تأکید کرد که،

«هر نوع عملکرد درست به منظور تثبیت قدرت پرولتاریای شوروی در زمینه‌های سیاسی - اقتصادی و فرهنگی ایران موجبات پیروزی سریع‌تر طبقه‌ی کارگر ایران را فراهم می‌سازد. هدف ما امروز باید تحت فشار قرار دادن دولت برای قبول پیشنهادهای رفقا باشد»<sup>۱</sup>

تئوریسین حزب توده احسان طبری موضوع حریم امنیتی و حریم اقتصادی را طرح کرد و نه تنها خواهان واگذاری امتیاز نفت شمال به شوروی شد بلکه امتیاز استخراج نفت بلوچستان و کرمان را نیز از حقوق امنیتی - اقتصادی آمریکا دانست. نشریات حزب توده نیز مکرراً دلایل جدیدی برای واگذاری امتیاز استخراج نفت شمال به شوروی می‌یافتند.<sup>۲</sup>

حزب توده در ۲۷ اکتبر ۱۹۴۴ تظاهراتی در تهران با شرکت ۱۲۰۰۰ نفر علیه کابینه‌ی ساعد سازمان داد. اعضای حزب توده در شاهی، اصفهان و تهران چندین کارخانه را تصرف کردند و خطوط راه آهن را تحت کنترل خود در آوردند. در اوایل نوامبر همین سال در مجموع یک میلیون نفر علیه دولت ساعد تظاهرات کردند و به این صورت زمینه‌ی استعفای کابینه‌ی او را مهیا کردند. نخست وزیر بعدی بیات بود که در ۲۶ نوامبر ۱۹۴۴ کابینه‌ی خود را تشکیل داد. در این دوره نماینده‌ی تهران دکتر محمد مصدق قانونی به تصویب مجلس شورای ملی گذاشت که اختیارات دولتی را برای مذاکرت نفتی با دول دیگر بدون تأیید مجلس غیر مجاز می‌دانست. گفتارادزه تصویب این قانون را دشمنی با شوروی خواند و تهران را به سوی مسکو ترک کرد.

بعد از تیرگی روابط خارجی با شوروی جنبش‌های اجتماعی در ایران ابعاد جدیدی گرفتند. از یک سو "شورای متحده‌ی مرکزی" به بسیج جنبش کارگری روی آورد و در سال ۱۹۴۵ در مجموع ۴۴ اعتصاب را سازمان داد. در اعتصاب تبریز یک کارگر

<sup>۱</sup> مقایسه، کی مرام، م - (۱۳۷۴): همانجا، ص ۱۱۰۲

<sup>۲</sup> مقایسه عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۲): بحران دمکراسی در ایران ۱۳۲۰ - ۱۳۲۲، تهران، ص ۱۰۲

مجروح شدند. این اعتصاب با میانجی‌گری مظفر فیروز و رادمنش پایان یافت بدون این‌که شرکت نفت در سیاست ضد کارگری خود تجدید نظر کند.<sup>۱</sup> دولت‌های انگلستان و آمریکا از وقایع سیاسی در ایران نگران بودند زیرا سیاست تشنج‌زدایی قوام سبب افزایش نفوذ شوروی در ایران بود. حفظ تمامیت ارضی، تضمین نظام سرمایه‌داری، تشکیل بلوک نظامی با همکاری ترکیه و یونان طرح انگلستان و آمریکا برای ایران بعد از پایان جنگ جهانی دوم بود. هدف این سیاست جلوگیری از دستیابی شوروی به آب‌های گرم و منابع نفتی خلیج فارس بود که با زبان عامیانه‌ی سیاسی چون "ضرورت تشکیل کمربند بهداشتی در مقابل گسترش ویروس کمونیسم" مطرح می‌شد.

از این رو دیپلماسی انگلستان و آمریکا با سیاست تشنج‌زدایی کابینه‌ی قوام مخالفت می‌کردند. با پیشنهاد آمریکا قوام برای خنثا کردن حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" در تاریخ ۲۹ ژوئن ۱۹۴۶ "حزب دمکرات ایران" را تشکیل داد که چندی بعد اعضای آن با همکاری یک سری اوباش چون حسن عرب "اتحادیه‌ی سندیکا‌های کارگران ایران" را سازمان دادند.

دولت انگلستان از یک طرف نیروی نظامی خود را در بصره مستقر کرد و از طرف دیگر سبب اغتشاش عشایر در استان فارس شد. قوای بختیاری به سرکردگی ابولقاسم خان به غارت باشگاه‌ها و مراکز تجمع حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" در اصفهان پرداخت. مظفر فیروز برای حل بحران راهی اصفهان شد. او بعد از بازداشت سران بختیاری اعضای کنسولگری انگلستان را آمران اغتشاش معرفی کرد. همزمان با این وقایع عشیره‌ی قشقایی همبستگی خود را با سران بختیاری اعلام کرد و با قوای خود به شیراز حمله‌ور شد، سوارکاران عشیره‌ی بویراحمدی به اردکان، هرمزگان و بوشهر حمله کردند و نیروهای عشیره‌ی هیت‌داوودی شهر کازرون را محاصره کردند. قطعنامه‌ی سران قشقایی خواهان آزادی دستگیر شدگان بختیاری، خروج ارتش از استان فارس، اخراج وزرای حزب توده از کابینه‌ی قوام و دستگیری اعضای حزب توده بودند.

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, F. (۲۰۰۰); ebd., S. ۱۸۳f.

پیش‌قرارداد امتیاز نفت شمال در ۴ آوریل ۱۹۴۶ توسط قوام و سفیر شوروی در تهران سادچیکوف برای تصویب در مجلس پانزدهم به امضاء رسید. همزمان کابینه‌ی قوام عهدنامه‌ای برای رسمی کردن خودمختاری آذربایجان و کردستان تدارک دید. مظفر فیروز این عهدنامه را با نماینده‌ی "فرقه‌ی دمکرات آذربایجان" و قوام آنرا با قاضی محمد به امضاء رساندند.

نکته‌ی آخر سیاست تشنج‌زدایی قوام رسمی کردن فعالیت "شورای متحده‌ی مرکزی" به عنوان نماینده‌ی کارگران ایران بود. برگزیده‌ی "شورای تجارت تهران" نیکپور و صدر "شورای متحده‌ی مرکزی" رضا روستا قانون کار را تجدید کردند که در اول ماه مه ۱۹۴۶ به تصویب کابینه‌ی قوام‌السلطنه رسید. در همین روز "شورای متحده‌ی مرکزی" بزرگ‌ترین و با شکوه‌ترین مراسم ماه مه را در تاریخ جنبش کارگری ایران برگزار کرد. رضا روستا در رادیو تهران از ۱۸۶ سندیکا و ۳۳۵۰۰۰ عضو "شورای متحده‌ی مرکزی" سخن گفت. بزرگ‌ترین تظاهرات کارگری در آبادان با شرکت ۸۱۰۰۰ نفر برگزار شد. در تهران ۸۰۰۰۰ کارگر در مقابل ۱۵۰۰۰۰ تماشاچی تظاهرات کردند. مراسم اول ماه مه اما با اخلاف جریان‌های ضد کارگری همراه بود. سخنرانی رضا روستا در رادیو با چنان کیفیتی پخش شد که حتا ساکنین تهران به دریافت مناسب آن موفق نشدند. درگیری‌های خیابانی با اوباش موجب قتل ۶ کارگر و ۱۲ مجروح شدند.

سال ۱۹۴۶ سال اعتصاب‌ها برای تحقق حقوق کارگران بود. دیگر موانعی چون "تولیدات بدون وقفه برای حمایت از جبهه‌ی متحده‌ی ضد فاشیسم" در مقابل جنبش کارگری قرار نداشت. در این سال ۱۸۳ اعتصاب توسط "شورای متحده‌ی مرکزی" سازمان‌دهی شد. بزرگ‌ترین اعتصاب‌ها در شرکت نفت ایران و انگلستان در ناحیه‌ی خوزستان صورت گرفت. در آجاجاری اعتصابی با شرکت ۱۰۰۰۰ کارگر تدارک دیده شد. مأموران اداره‌ی حفاظت شرکت نفت برای تضعیف روحیه‌ی کارگران حتی آب آشامیدنی را به روی آن‌ها بستند. اعتصاب بعدی برای رعایت قانون کار سازمان‌دهی شد زیرا اداره‌ی حفاظت شرکت نفت از یک طرف فعالین جنبش کارگری را شناسایی و اخراج می‌کرد و از طرف دیگر فقط شاغلین شرکت نفت را نمایندگان رسمی کارگران می‌شناخت. در این مبارزات مجموعاً ۵۰ کارگر به قتل رسیدند و ۱۶۵ نفر شدیداً

متحده‌ی مرکزی" را به عنوان عوامل وابسته به شوروی بی اعتبار کنند. به همین دلایل غیر منتظره نبود که فعالین جنبش کارگری به دو گروه متخاصم یعنی هواداران جریان‌های ملی - مذهبی و هواداران حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" تقسیم شده بودند. وابستگی سیاسی جنبش کارگری به حزب توده سبب انشعاب در طبقه‌ی کارگر و تضعیف جنبش کارگری شد و به این صورت شرایط انهدام "شورای متحده‌ی مرکزی" را نیز مهیا ساخت.

سرکوب سراسری جنبش کارگری در ایام مبارزات انتخاباتی مجلس پانزدهم آغاز شد. ارتش ایران به بهانه‌ی تضمین حفظ نظم زیر نظر ژنرال ریدلی وارد آذربایجان شد. برخی از اعضای "فرقه‌ی دمکرات آذربایجان" از ایران گریختند و برخی در دفاع از خود مختاری آذربایجان قربانی شدند. چند روز بعد از این فاجعه ارتش روانه‌ی کردستان شد و سران "حزب دمکرات کردستان" را بدون مقاومت دستگیر کرد. چندی بعد آن‌ها در یک دادگاه نظامی به مرگ محکوم و به دار آویخته شدند. دولت شوروی در آرزوی تصویب امتیاز نفت شمال در مجلس پانزدهم بار دیگر ناظر کشتار و سرکوب هوادارانش در ایران شد. حزب توده بعد از رخداد این فجایع، انتخابات را بایکوت کرد و بخشی به دلایل متفاوت از این حزب انشعاب کردند.

با سیاست جدید قوام تمام اهرم‌های اعمال نفوذ شوروی در ایران چون حزب توده، "شورای متحده‌ی مرکزی" و جمهوری‌های خود مختار خنثی شدند. در انتخابات هواداران محمد رضا شاه و جریان‌های ملی - مذهبی موفق به کسب اکثریت آراء شدند و با حمایت سیاسی آمریکا و انگلستان از تصویب پیش‌قرارداد امتیاز نفت شمال سر باز زدند.<sup>۱</sup>

#### نتیجه:

اشغال ایران توسط قوای متفقین و سرنگونی رضا شاه سبب تضعیف و عقب نشینی جامعه‌ی دولتی در ایران شدند و شرایط مناسبی را برای سازماندهی جنبش کارگری و گسترش جامعه‌ی غیر دولتی مهیا کردند. اتحادیه‌ی مستقل کارگری نتوانست در این

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۱۸۷f.

با قیام عشایر استان فارس قوام سیاست خود را کاملاً عوض کرد. او وزیرای حزب توده و حزب ایران را از کابینه اخراج نمود دشمنان حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" چون سید ضیاءالدین طباطبایی و آیت‌الله کاشانی را از مجازات زندان عفو کرد. همزمان اعضای "حزب دمکرات ایران" و سندیکای آن با حمایت نیروهای انتظامی حمله‌ای گسترده به باشگاه‌های حزب توده و "شورای متحده‌ی مرکزی" سازمان دادند و انتشار روزنامه‌های رهبر و ظفر ممنوع شد. در حالی که فعالین جنبش کارگری روزمره با عوامل "حزب دمکرات ایران" به زد و خورد خیابانی مشغول بودند سران حزب توده و "حزب دمکرات ایران" مذاکراتی را برای مشارکت در انتخابات مجلس پانزدهم آغاز کردند.<sup>۱</sup>

طبقه‌ی کارگر از نظر اقتصادی توسط سرمایه‌داران استثمار می‌شد و از نظر سیاسی برای تحقق منافع شوروی در ایران مورد سوء استفاده‌ی حزب توده قرار می‌گرفت. تشریح وابستگی "شورای متحده‌ی مرکزی" به شوروی تحت عنوان همبستگی انترناسیونالیسم نه برای کارگران مفهوم بود و نه به نیازهای آن‌ها ارتباطی داشت. حزب توده از یک سو هیچ اقدامی برای سازماندهی یک پروژه‌ی روشنگری نکرد که به وسیله‌ی آن درک روزمره‌ی کارگران را به درکی سالم و شناختی جامع از جایگاه طبقاتی آنها مبدل کند و به این صورت شرایط نهادینه شدن جنبش کارگری را مهیا سازد. از سوی دیگر در مقابل تعرض‌های دشمنان ملی - مذهبی خود مکرراً تأکید می‌کرد که اعضایش مسلمان و متعهد به شریعت هستند. با استفاده از واژه‌های دینی و ترویج مراسم مذهبی دیگر هیچ‌گونه تفاوتی بین حزب توده و جریان‌های سنتی نبود. بدیهی است که تحت چنین شرایطی اعضای "شورای متحده‌ی مرکزی" دلیلی قانع کننده برای حفاظت از سندیکا نداشتند. به عبارت دیگر کارگران می‌توانستند در سندیکای "حزب دمکرات ایران" نیز به مطالبات صنفی و رفهرمیستی خود نائل آیند. این سیاست‌های نادرست بخش بزرگی از فعالین جنبش کارگری را حاشیه نشین کرد.

همزمان کارفرمایان با حمایت جریان‌های ملی - مذهبی موفق شدند که در راستای منافع خود به آداب و رسوم سنتی و اعتقادهای دینی متوسل شوند و فعالین "شورای

<sup>۱</sup> vgl. ebd. S. ۱۸۵f.

می‌باید برای سازمان دادن جنبش کارگری طرحی مناسب ارائه کرد. پشتیبانی از تشکیل نهادهای مستقل کارگری فقط نتیجه‌ای از تجربیات جنبش وابسته‌ی کارگری در این دوره است و فقط نقطه‌ی شروع برای اقدام به سازمان‌دهی جنبش کارگری بعد از سرنگونی نظام جمهوری اسلامی می‌باشد.

بدیهی است که هر جریانی به صورت مطلوب‌تر از منافع طبقه‌ی کارگر حمایت کند مورد حمایت سیاسی نهادهای کارگری نیز قرار می‌گیرد. اما استقلال نهادهای کارگری از دولت، سرمایه‌داران و احزاب سیاسی باید تنوع ملی و دینی طبقه‌ی کارگر را نیز در نظر گیرد. به عبارت دیگر نهادهای کارگری می‌باید با طرحی مستقل، فراملی و لائیک متشکل شوند تا تفاوت‌های ملی و مذهبی سبب تفرقه و تضعیف جنبش کارگری نشوند.

سازماندهی پروژه‌ی روشنگری برای تحکیم نهادهای کارگری و طراحی یک سیاست عملی انترناسیونالیسم برنامه‌های آینده‌ی فعالین جنبش کارگری در ایران هستند.

مدت کوتاه و در شرایط ناهنجار سیاسی در مقابل تعرض‌های همه‌جانبه‌ی پایداری کند و در جامعه‌ی غیر دولتی نهادینه شود. فعالین آن یا به "شورای متحده‌ی مرکزی" تحت نفوذ سیاسی حزب توده و شوروی ملحق شدند و یا از نظر سیاسی - اجتماعی حاشیه‌گزیدند. وابستگی سیاسی "شورای متحده‌ی مرکزی" به شوروی و پشتوانه‌ی تئوریک کمینترن منجر به شکست جنبش کارگری در این دوران شدند. تحقق سیاست توسعه مبتنی بر "رشد غیر سرمایه‌داری" و "سازمان‌دهی نظام خلقی" برای تحکیم "مبارزه‌ی ضد امپریالیستی" تمامی پیشفرض‌ها را برای نهادینه شدن جنبش کارگری ربودند.

بدون شک می‌توان اذعان داشت که قدرت جنبش کارگری از یک سو وابسته به فراگیر بودن نهادهای کارگری و از سوی دیگر به شناخت کارگران از خود به عنوان طبقه است. ادغام این دو عامل اساسی منجر به سازمان یافتن جنبش کارگری به صورت "طبقه‌ای برای خود" می‌شود و نه تنها پایداری نهادهای کارگری در مقابل تعرض‌های اجتماعی را تحکیم می‌کند بلکه پیشفرض‌های نهادینه شدن آن‌ها را نیز مهیا می‌سازد.

بدیهی است که "شورای متحده‌ی مرکزی" بزرگ‌ترین سندیکای کارگری در خاورمیانه بود. بدیهی است که اعضای "شورای متحده‌ی مرکزی" در اوایل از جان گذشته در مبارزات طبقاتی شرکت می‌کردند. اما تحکیم منافع شوروی در ایران از یک سو و فقدان هر گونه تفاوت فرهنگی - اجتماعی - ایدئولوژیک با جریان‌های سنتی و محافظه‌کار سبب شد که اعضای "شورای متحده‌ی مرکزی" آن‌را به عنوان نهادی برای تحقق منافع طبقاتی خود نشناسند و در مقابل جریان‌های ضد کارگری از آن حفاظت کنند. تضعیف جنبش کارگری حاصل سیاست "شورای متحده‌ی مرکزی" بود و نه نتیجه‌ی انشعاب یا سرکوب آن.

تحولات سیاسی - اجتماعی ایران در اوایل قرن بیست و یکم و تجربیات جنبش کارگری در اواسط قرن بیستم می‌آموزند که از یک سو باید پلورالیسم بین فعالین جنبش کارگری و تنوع طرح‌های احزاب سیاسی برای سازمان‌دهی جنبش کارگری را به رسمیت شناخت. از سوی دیگر باید طبقه‌ی کارگر ایران را در تنوع واقعی آن از نظر دینی، ملی، فرهنگی و تجربیات مبارزاتی درک کرد. با در نظر داشتن این دو عامل

با عبارت "ایجاد توافقی زره وار به وسیله‌ی اجبار" مفهوم می‌کند.<sup>۱</sup> بدیهی است که دولت بورژوازی برای تداوم نظام سرمایه‌داری نه منافع سرمایه‌دار خصوصی را نمایندگی می‌کند و نه تحقق اهداف فراقسیون خصوصی از سرمایه را در نظر دارد. انگلس این عملکرد را با عبارت "سرمایه‌دار ایدآل کلی" مفهوم می‌کند. ضرورت اعمال این نقش "آتونومی نسبی دولت بورژوازی" است که برای حفظ نظام سرمایه‌داری و تحقق اهداف اجتماعی در بعضی موارد حتا حقوق و منافع فراقسیون از سرمایه را نیز پایمال می‌کند.<sup>۲</sup> در حالی که ماهیت سرمایه‌داری یعنی استثمار طبقه‌ی کارگر یک وضعیت است، فرم انباشت آن یک پروسه می‌باشد. در تاریخ سرمایه‌داری پنج فرم درازمدت انباشت از همدیگر متمایز می‌شوند. انباشت اولیه، رقابت سرمایه‌داری، سرمایه‌داری مونوپل، سرمایه‌داری دیرین و گلوبالیسم. همان‌گونه که فرم انباشت سرمایه در رابطه با زمان متحول می‌شود فرم سیاسی دولت بورژوازی نیز عوض می‌شود. مصداق این شناخت را می‌توان در تحولات تاریخی ساختار دولت بورژوازی یافت. به عبارت دیگر ناسیونال سوسیالیسم آلمانی فرم سیاسی سرمایه‌داری مونوپل است که برای شکوفایی اقتصادی به وسیله‌ی جنگ، برنامه‌ی تقسیم دوباره‌ی جهان را برای صدور سرمایه‌ی ملی را دنبال می‌کند. دولت رفاه کینزی آلمان فرم سیاسی سرمایه‌داری دیرین است که با افزایش حجم پول و با در نظر گرفتن تورم به صورت فعال در برنامه‌ریزی اقتصادی شرکت می‌جوید، شرایط اشتغال همگانی را ایجاد می‌کند، با پشتیبانی از تولیدات ملی سبب تراز مثبت توانی (مجموع تراز تجاری و تراز مالی) می‌شود و به این صورت در مقابل تولیدات انبوه، مصرف انبوه را نیز سازمان می‌دهد و به این ترتیب شرایط شکوفایی اقتصادی را مهیا می‌کند. دولت رقابتی آلمان فرم سیاسی سرمایه‌داری در دوران گلوبالیسم است که برای شکوفایی اقتصادی سیاست توازن پولی و لغو قرارداد تاریخی - طبقاتی را با تحکیم برنامه‌ی اقتصادی نولیبرالیسم دنبال می‌کند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۱۸f.

<sup>۲</sup> vgl. Polantzas, N. (۱۹۷۸): Staatstheorie, Berlin.

<sup>۳</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۴۰f.

## نظام جمهوری اسلامی و "تئوری توتالیتریسیم"

برای بررسی دولت ضروری است که میان ماهیت و فرم آن تفاوت گذاشته شود. همان‌گونه که مارکس طرح می‌کند،

«اگر ماهیت و فرم چیزها بدون واسطه یکی باشند دیگر نیازی به علم نیست.»<sup>۱</sup>

زیرا آنگاه با یک نگاه سطحی و بی‌غرض می‌توان به همه چیز پی‌برد. به عبارت دیگر مارکس علم را ابزاری ضروری برای بررسی و شناخت ماهیت پدیده‌هایی که فرم‌های مشابه دارند می‌داند. برای تفهیم بهتر این موضوع به طرح دو نمونه بسنده می‌شود. برای مثال نظام سرمایه‌داری مبادله پول و کالا را در بازار به صورت رقابت آزاد و آگاه صاحبان آنان با یکدیگر به ناظر القاء می‌کند. در حالی که بازار خود فرم یک رابطه‌ی اجتماعی است و ماهیت آن استثمار طبقه‌ی کارگر توسط طبقه‌ی سرمایه‌دار را در بر دارد. این رابطه‌ی متضاد مادی - طبقاتی خود را در روبنای سیاسی جامعه، یعنی دولت بورژوازی منعکس می‌کند. در حالی که فرم سیاسی دولت بورژوازی تحقق منافع و خواست‌های شهروندان را در پارلمان به ناظر القاء می‌کند ماهیت سیاست دولت بورژوازی سازمان‌دهی شرایط کلی تولیدی برای شکوفایی اقتصادی و انباشت سرمایه است. با تحکیم یک سیاست اقتصادی مناسب و سازمان انباشت طبیعتاً امکان تقسیم آن بین طبقات متضاد و متخاصم نیز ایجاد خواهد شد. به این ترتیب دولت بورژوازی نه تنها مبارزات طبقاتی را محدود می‌کند بلکه سبب توافق اجتماعی برای تداوم نظام سرمایه‌داری نیز می‌شود. گرامشی موفقیت اقتصادی دولت بورژوازی را ایجاد "بلوک تاریخی" می‌نامد. ضرورت تحقق آن نقش اخلاقی و دیدگاه پیشرو طبقه‌ی حاکم است که برای پیشبرد جامعه منافع و خواست‌های طبقه‌ی فرو دست را نیز در نظر می‌گیرد. نشانه‌ی تحکیم "بلوک تاریخی" رابطه‌ی هماهنگ زمینه‌های مادی - اجتماعی، نهادهای مدنی - سیاسی و روبناهای فرهنگی - ایدئولوژیک است. گرامشی واژه‌ی هژمونی را که نتیجه‌ی بررسی او از عملکرد "دولت فرا گیر" (جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی) است

<sup>۱</sup> vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Das Kapital, Band III, Berlin (ost), S. ۸۲۵

اول مخاطبان خود را با فقر تحلیلی "تئوری توتالیتاریسم" آشنا خواهد کرد. دوم انگیزه‌ی سیاسی استفاده از این "تئوری" را به نقد خواهد کشید و سوم اثبات خواهد کرد که استفاده از این "تئوری" نه تنها به شناخت جامع‌تر جمهوری اسلامی کمکی نمی‌کند بلکه باعث شناختی اشتباه از این نظام می‌شود و در نتیجه طراحی سیاست اپوزیسیون لائیک با استناد به این برداشت شبه تحقیقاتی طبیعتاً بی نتیجه خواهد ماند و یا به بیراهه کشیده خواهد شد.

برای گزینش اهداف فوق دو طرح کلاسیک "تئوری توتالیتاریسم" که توسط کارل یوآخیم فریدریش و هانا آرنت فرموله شده اند تشریح می‌شود. آن‌گاه ساختار نظام جمهوری اسلامی با آن‌ها مقایسه خواهد شد و در پایان تناقض‌های "تئوری توتالیتاریسم" با نظام جمهوری اسلامی برجسته می‌شوند.

طرح فریدریش که با همکاری زیگنیو برژنسکی فرموله شده است به بررسی عملکرد دولت توتالیتار، سازمان‌دهی نهادهای آن و شیوه‌ی تحقق اهداف این نظام می‌پردازد. این طرح دلیل ایجاد نظام‌های توتالیتار را نتیجه‌ی انطباق خود کامگی با جامعه‌ی صنعتی قرن بیستم می‌پندارد. فریدریش خصوصیت نظام توتالیتار را در شش نکته خلاصه می‌کند.

۱) ایدئولوژی جهان‌شمول و کارسماتیک رسمی که به صورت آموزشگاه اخلاقی، تمامی جنبه‌های زندگی بشری را در بر می‌گیرد، روابط سنتی و حاکم جامعه را به گونه‌ای رادیکال نفی می‌کند و برای هواداران خود سرابی از یک شیوه‌ی زندگی نهایی ایجاد می‌کند.

۲) یک نظام تک حزبی و رهبر محوری که به صورت هیرارشی و اولیگارشی سازمان‌دهی شده است. با وجودی که حزب قدرت سیاسی را مطلقاً به خود منحصر کرده، فقط درصد کوچکی از شهروندان که ایدئولوژی رسمی را پذیرفته‌اند عضو یا فعال آن هستند. حزب توتالیتار یا فرای بوروکراسی و دستگاه دولتی قرار گرفته و یا در آن ادغام شده است.

به عبارت دیگر فرم سیاسی دولت بورژوازی وابسته به فرم انباشت سرمایه است و تحولات این دیگری را نیز متحول می‌کند. اما فرم سیاسی دولت از نظر مکانی نیز متفاوت و منحصر به بستر بخصوص اقتصادی - اجتماعی است. این نکته‌ی مهم را می‌توان از مباحث گرامشی پیرامون "فلسفه‌ی عمل" استنتاج کرد. او دولت را پدیده‌ای فلسفی - تاریخی می‌داند، زیرا هر دولتی زمینه‌ی مادی خود، نهادهای منحصر به خود و روبنای ایدئولوژیک - فرهنگی منحصر به خود را دارد. از دیدگاه گرامشی فرم بخصوص دولت وابسته به یک رشته مناسبات دیالکتیکی چون مبارزات اجتماعی - طبقاتی، نهادینه شدن آن‌ها در جامعه‌ی مدنی، گفتمان روشنفکران ارگانیک، رفرم‌های دولتی (انقلاب منفعل) برای تشکیل "بلوک تاریخی" و حفظ و تضمین تداوم نظام سرمایه‌داری است. این تحولات اجتماعی و مشخصات فرهنگی در زیبایی‌شناسی جامعه و در عمومیت درکی روزمره منعکس می‌شوند.<sup>۱</sup>

شناخت دولت به عنوان پدیده‌ای فلسفی - تاریخی با بستر ویژه‌ی اقتصادی - اجتماعی به این معنی است که همان‌گونه که استقرار یک نظام اسلامی در کشوری چون آلمان معقول به نظر نمی‌رسد، استقرار یک نظام پارلمانی مانند آلمان نیز در ایران تا زمانی که زیربنای مساعد آن موجود نباشد، نهادهای ضروری آن متشکل نشده باشند و فرهنگ سیاسی آن عمومیت نیافته باشد معقول به نظر نمی‌رسد.

شناخت دولت به عنوان پدیده‌ای منحصر به خود محدودیت متدولوژی "تئوری توتالیتاریسم" را که بر حسب مقایسه‌ی فرم سیاسی دولت‌ها بنا شده است، نمایان می‌کند و جنبه‌ی تحقیقاتی این "تئوری" را در کل مورد پرسش قرار می‌دهد. انتقاد این نوشته به استفاده از "تئوری توتالیتاریسم" برای درک نظام جمهوری اسلامی جنبه‌های دیگری نیز دارد. این "تئوری" ماهیت نظام‌ها را بررسی نمی‌کند و فقط به شرح فرم آن‌ها بسنده دارد. در ضمن استفاده از این "تئوری" به مخاطبان خود القاء می‌کند که فاشیسم ایتالیایی، ناسیونال سوسیالیسم آلمانی، استالینیزم روسی و نظام جمهوری اسلامی ایران ساختاری مشابه دارند.

این نوشته سه هدف متفاوت دارد:

<sup>۱</sup> vgl., ebd., S. ۱۹f.



به این شش شاخص نتیجه می‌گیرند که نظام‌های کمونیستی و فاشیستی مشابه و غیر قابل تحول هستند و فقط شکست نظامی منجر به سرنگونی آن‌ها خواهد شد.<sup>۱</sup>

دومین طرح کلاسیک "تئوری توتالیتراریسم" توسط هانا آرنت فرموله شده است. انگیزه‌ی او توضیح فلسفی پیدایش نظام‌های توتالیتر است که با بررسی بحران مدرنیته از نظر شخصی و اجتماعی آغاز می‌شود.

۱) از نظر شخصی جنبه‌های روانی بحران مدرنیته به صورت ابژکتیو و سوژکتیو نمایان می‌شوند. آرنت توضیح می‌دهد که در جامعه‌ی مدرن شهروند فعال و مسئول مبدل به عضوی ناشناس از توده‌ی مردم می‌شود. در چنین جامعه‌ای بود و نبود فرد به صورت ابژکتیو کم و کاستی ایجاد نمی‌کند و هر کسی جایگزینی دارد. به صورت سوژکتیو در چنین جامعه‌ای انسان مجزا و منزوی می‌شود. یعنی تمامی وابستگی‌های اجتماعی - اخلاقی و ارزش‌های دینی - فرهنگی او متزلزل و یا منهدم می‌شوند. در چنین وضعیتی حتا دیگر فرار به خرافات دینی امکان ندارد. این دو عامل روانی از دید آرنت منجر به ناامنی مداوم فرد می‌شوند و او را به عنوان عضوی از انبوه توده‌ها برای پذیرش ایدئولوژی توتالیتراریسم آماده می‌کنند.<sup>۲</sup>

۲) از نظر اجتماعی آرنت بحران مدرنیته را در نظام پارلمانی می‌جوید. این ساختار سیاسی قادر نیست برای شهروندان امنیت اقتصادی و اجتماعی ایجاد کند، نمی‌تواند شهروندان مجزا و منزوی را در احزاب سازمان‌دهی کند و قادر نیست که خواست‌های اجتماعی و مطالبات طبقاتی آن‌ها را برآورده سازد.

<sup>۱</sup> vgl. Friedrich, C. J. (۱۹۵۷): Totalitäre Diktatur, Unter Mitarbeit von Brezezinski, Z. K., Stuttgart, und

Friedrich, C. J./ Brzezinski Z. (۱۹۹۹): Die allgemeinen Merkmale der totalitären Diktatur, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۲۲۵ff., Bonn, ۲۳۱f.

<sup>۲</sup> vgl. Arendt, Hana (۱۹۵۵): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt/M., S. ۲۸۰, Und vgl. Hildebrand, K. (۱۹۹۹): Stufen der Totalitarismus-Forschung, in: Totalitarismus im ۲۰.

Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۷۰ ff., Bonn, S. ۷۷f.

۳) اقتصاد با برنامه و زورمدار که به صورت مرکزی، طراحی، عملی و کنترل می‌شود. شبکه‌های اقتصادی و کارخانه‌های مستقل توسط بوروکراسی هماهنگ می‌شوند و تولیدات در خدمت اهداف سیاسی قرار می‌گیرند.

۴) سازمان امنیت تروریستی که کنترل جامعه، دولت و حتا حزب را به صورت توتالیتر به عهده دارد. این نهاد فقط دشمنان شناخته شده‌ی نظام را تعقیب و نابود نمی‌کند بلکه مدام و به شیوه‌ای خودکامه بخشی از مردم را به عنوان "دشمن ممکنه" تحت نظر می‌گیرد که برای نمونه شامل یهودها یا دشمنان طبقاتی می‌شوند.

۵) مونوپل تسلیحاتی که معنی سیاسی آن غیر ممکن بودن سازمان هرگونه مبارزه‌ی مسلحانه علیه نظام است.

۶) مونوپل خبرگزاری و تبلیغاتی که کادرهای حزبی را مجاز می‌کند با استفاده از مدرن‌ترین تکنولوژی به شیوه‌ای بدون نمونه به روح و روان شهروندان تجاوز کنند.

طرح فریدریش قدرت و عملکرد نظامی را تشریح می‌کند که با استفاده از حزب و با شیوه‌ی بخصوصی اهداف توتالیتر را متحقق می‌کند. حزب توتالیتر هم سازمان اجتماعی را برنامه‌ریزی می‌کند و هم تحکیم آن‌را به عهده دارد. سازمان امنیت تروریستی در تمامی نهادهای اجتماعی و شئون زندگی شهروندان رسوخ کرده است و با ایجاد وحشت تداوم نظام توتالیتر را تضمین می‌کند. این نظام پدیده‌ای جدید و مدرن است که با استفاده از پیشرفته‌ترین تجهیزات، ساختار سنتی جامعه را منهدم می‌کند، جامعه‌ای توده‌ای می‌سازد و آن‌را در خدمت یک ایدئولوژی دگماتیسم و تحت کنترل کامل حزب توتالیتر قرار می‌دهد. هدف این نظام تغییر طبیعت انسان است و به همین دلیل با نظام‌های مستبد شرقی، سلطنت‌های مطلق‌گرا، نظام خودکامه‌ی دوران آنتیک یونانی و دیکتاتورهای نظامی - بناپارتیستی متفاوت است. فریدریش و برژنسکی تأکید می‌کنند که تمامی شاخص‌های فوق برای مشخص کردن نظام توتالیتر ضروری هستند و این شاخص‌ها نباید مجزا از یکدیگر به کار گرفته شوند زیرا به این صورت هر نظامی با مونوپل تسلیحاتی و اقتصاد با برنامه نیز می‌تواند توتالیتر نامیده شود. آن‌ها با استناد

برای تمامی ساکنین شوروی صادر کرد. در این شناسنامه تمامی فعالیت‌های فردی و اجتماعی درج می‌شد. هیچ‌کس بدون این مدرک نه مجاز به سفر یا اشتغال و نه قادر به خرید مواد غذایی یا مایحتاج زندگی بود. استالین نه تنها شوروی را مبدل به یک اردوگاه کار اجباری کرد بلکه تمامی شهروندان را مجزا و منزوی نمود و به این ترتیب پیش فرض‌های سازمان یک حزب توتالیتر را مهیا ساخت.<sup>۱</sup>

طبق بررسی آرنت اعضاء و فعالین حزب توتالیتر از قشر اوباش هستند که در سه بخش متفاوت سازمان‌دهی می‌شوند. سازمان‌های جبهه‌ای، اعضای حزب و هواداران حزبی. سازمان حزبی و انیفرم اوباش را موظف به رعایت سلسله مراتب می‌کند بدون آن‌که منجر به ارتقاع فرهنگ تحزب آن‌ها شود. با ورود اوباش به محافل سیاسی نه تنها فضای سیاسی تغییر می‌کند بلکه به نظر می‌رسد که جامعه از اوباش تصفیه شده است. فعالین جنبش توتالیتر صداقت به حزب را افتخار خود می‌دانند. صداقت برای آن‌ها جنبه‌ی روانی دارد و فقط توسط افراد مجزا و منزوی جامعه عملی است زیرا کسانی که رابطه‌ی اجتماعی - عاطفی خود را از دست داده‌اند در حزب جایگاهی ایمن و هدفی سیاسی کسب می‌کنند.<sup>۲</sup> وظیفه‌ی فعالین حزبی تبلیغ ایدئولوژی توتالیتر است که با لاف و گزاف همراه می‌باشد. انگیزه‌ی حزب سازمان‌دهی جنبش توتالیتر است که انطباق شیوه‌ی زندگی اعضاء و ایدئولوژی رسمی را در بر می‌گیرد.

آرنت میان ساختار توتالیتر و اُتوریتر تفاوت قائل می‌شود. حزب توتالیتر رهبر محوری است اما سازمانی هیرارشی ندارد. رهبر تمامی لیدرهای حزبی را شخصاً انتصاب می‌کند اما به آن‌ها نه مسئولیتی وا می‌گذارد و نه اُتوریته‌ای می‌دهد. به این ترتیب رهبر موفق می‌شود بدون رعایت سلسله مراتب یا قانون حزبی تمام تصمیم‌های خود را تا پایین‌ترین رتبه‌ها تحکیم کند و با این شیوه‌ی رهبری جنبش توتالیتر را به صورت مطلق منحصر به خود نماید.<sup>۳</sup> ابعاد قدرت رهبر و درجه‌ی خشونت او وابسته به جنبش توتالیتر است. یعنی هر چه جنبش فرا گیرتر و موفق‌تر باشد قدرت رهبر نیز افزایش می‌یابد. به گفته‌ی آرنت "رهبر بدون توده‌ها و توده‌ها بدون رهبر نقشی بازی نمی‌کنند".

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۵۱۵f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۵۲۱f., ۵۲۴

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۵۷۸f.

آرنت از بررسی ترکیب عوامل روانی و اجتماعی بحران مدرنیته نتیجه می‌گیرد که در چنین وضعی جامعه ساختار نوینی می‌طلبد. تشکیل حزب دولتی پاسخی به این بحران است. شاخص‌های چنین حزبی در ادعای آن برای نمایندگی حقوق ملت و مخالفت شدید آن با پلورالیسم حزبی است. ریشه‌های فلسفی این دیدگاه تا اواسط قرن ۱۹ قابل پیگیری هستند که در محافل امپریالیستی و یهودستیز اروپایی متشکل شده‌اند. برنامه‌ی حزب دولتی بر سیاست خارجی که به عنوان برنامه‌ی ملی و فراطبقاتی طرح می‌شود استوار است.<sup>۱</sup> به همین دلیل حزب دولتی نه یک سازمان طبقاتی دارد و نه قشر بخصوصی مدعی جایگاه منحصری در حزب است. حزب دولتی سازمانی توده‌ای دارد و اعضای آن شامل افراد مجزا، منزوی و دنیوی از تمامی طبقات و اقشار جامعه هستند که اعتماد خود را به احزاب طبقاتی از دست داده‌اند. ترکیب اجتماعی و سازمان شهروندی اروپا برای تشکیل احزاب دولتی بسیار مطلوب است زیرا شهروندان اروپایی یا عضو احزاب طبقاتی و یا به عنوان کارمند دولت عضو انجمن‌های دولتی یا خصوصی هستند.<sup>۲</sup>

طبق بررسی آرنت در حالی که هیتلر تمام امکانات را برای تشکیل یک حزب توتالیتر آلمانی در اختیار داشت، استالین می‌باید با کمک حزب کمونیست پیش فرض‌های آن‌را در شوروی مهیا می‌کرد. استالین از یک طرف مالکیت خصوصی را در بخش کشاورزی منحل کرد، با تغییر محل سکونت کشاورزان بافت اجتماعی - سنتی روستاها را منهدم نمود و مسبب یک قحطی مصنوعی در شوروی شد. از طرف دیگر تمام صنایع و کارخانه‌ها را دولتی کرد و به این صورت شوراهای کارگری را منهدم نمود. همبستگی طبقه‌ی کارگر که در دوران انقلاب و با مشارکت در شوراها ایجاد شده بود با اُتوماتیزه کردن پروسه‌ی تولید، تقسیم کار و تحمیل سیستم رقابتی استاخانو بر کارگران مختل شد. با سازمان بخشی از فعالین حزبی به صورت آریستوکراسی کارگری در کارخانه‌ها نه تنها پروسه‌ی تولید تحت کنترل مطلق حزب قرار گرفت بلکه سندیکاها مبدل به نهادهای تبلیغاتی - اطلاعاتی حزب شدند. استالین بعد از انهدام بافت اجتماعی - سنتی روستاها و همبستگی طبقه‌ی کارگر در سال ۱۹۳۸ دستور صدور شناسنامه‌ی کار را

<sup>۱</sup> vgl. Arendt, Hana., ebd., S. ۴۰۶f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۴۱۳, ۵۱۰

بیش نیست و قدرت سیاسی در انحصار حزب توتالیتزر است. آرنه شناخت این واقعیت را برای درک نظام‌های توتالیتزر ضروری می‌داند.<sup>۱</sup>

سازمان نظام توتالیتزر با اخلال در دستگاه بوروکراسی خاتمه می‌یابد. یعنی دیگر سلسله مراتبی رعایت نمی‌شود و اعمال طرح‌های اجتماعی، وابسته به ابلاغیه‌ها یا دستورهای شفاهی رهبر می‌شوند. نا امنی مداوم جانی و مالی شهروندان نتیجه‌ی اخلال در قانونمندی دولت و قانونمداری جامعه است.<sup>۲</sup>

از دیدگاه آرنه ایدئولوژی نظام‌های توتالیتزر جنبه‌ی سوسیال - داروینیستی دارد. در حالی که ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیسم جنگ نژادها را طرح می‌کند، ایدئولوژی کمونیسم جنگ طبقاتی را در بر می‌گیرد. در حالی که ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیسم نابودی نژادهای "فرومایه" را از "قوانین طبیعی" استنتاج می‌کند، ایدئولوژی کمونیسم نابودی بورژوازی را از ماتریالیسم تاریخی نتیجه می‌گیرد. در حالی که دشمن ابژکتیو ناسیونال سوسیالیسم نژاد "فرومایه" است دشمن ابژکتیو کمونیسم بورژوازی و همدستان او هستند که انهدام جامعه‌ی بی طبقه‌ی کمونیستی را تدارک می‌بینند.

طبق بررسی آرنه با ایدئولوژی سوسیال - داروینیستی "قوانین طبیعی" یعنی راسیسم و "قوانین تاریخی" یعنی ماتریالیسم جایگزین قانونمندی جامعه یعنی مردم‌سالاری می‌شوند. این ایدئولوژی از یک طرف سبب تأیید سیاسی نظام توتالیتزر و از طرف دیگر مبدل به محرکی برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی می‌شود.<sup>۳</sup> ایدئولوژی سوسیال - داروینیستی در دروغ‌های تبلیغاتی نظام توتالیتزر انعکاس می‌یابد و بر دو پایه استوار است. اول نابودی حافظه‌ی تاریخی جامعه و دوم گفتمان و فن بیان توتالیتزر - رهبران نظام‌های توتالیتزر نه تنها از جنایات خود خجل نیستند بلکه با فن بیان توتالیتزر جنایات

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۶۲۸f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۳۰۴

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۶۶۹, ۷۲۱, ۷۲۷f., und

vgl. Bracher, K. D. (۱۹۹۹): Das ۲۰. Jahrhundert als Zeitalter der ideologischen Auseinandersetzung zwischen demokratischen und totalitären Systemen, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۱۳۷ff., Bonn, S. ۱۳۷f.

کاربر حزبی رهبر در یک سازمان جبهه‌ای و در میان نزدیک‌ترین دوستان او آغاز می‌شود. این محفل سیاسی او را از سازمان‌های جبهه‌ای دیگر مجزا می‌کند و برای ارتقاع او در حزب به گزافه‌گویی می‌پردازد. در این دوران رهبر دماغوگی تشنه‌ی قدرت نیست که عقاید خود را به اطرافیان تحمیل کند و یا این که از خشونت استفاده نماید.<sup>۱</sup> ارتقاع او به جایگاه رهبری وابسته به مانور سیاسی برای خنثا کردن رقبای حزبی و مخالفان او است. بعد از کسب مقام رهبری طبیعتاً سیاست او نیز عوض می‌شود. ساختار توتالیتزر حزب به او امکان منضبط کردن رقبای خود یا تصفیه‌ی حزبی را می‌دهد. با جایگزینی معتمدین خود در مقام‌های حساس حزبی رهبر بی‌همتا می‌شود و شعار حزب مبدل به "اراده‌ی رهبر قانون حزب است" خواهد شد.<sup>۲</sup>

رهبر حزب توتالیتزر مسئولیت سیاسی را منحصر به خود می‌کند زیرا تمامی فعالین حزبی منتصبین او و فقط به او پاسخگو هستند. او نه انتقاد به خود و نه انتقاد به منتصبین خود را می‌پذیرد زیرا تقبل انتقاد به معنی قبول بی‌صلاحیتی خود او است. تصحیح و تعویض سیاست رهبر توتالیتزر با کشتار فعالین حزبی و زبردستان او همراه است. او با این شیوه شکست سیاست‌های خود را به حساب نافرمانی یا بی‌کفایتی زیر دستان می‌گذارد. آرنه برای مصداق تحلیل خود به دادگاه‌های مسکو در سال ۱۹۳۰ و به دادگاه‌های آلمان نازی در سال ۱۹۳۷ رجوع می‌کند. حذف فراکسیون‌های حزب کمونیست شوروی و اعدام اعضای فراکسیون ریوم در این مجامع تبلیغاتی سازمان‌دهی شد. طبق بررسی آرنه همین شیوه‌ی اداره‌ی حزب توتالیتزر است که رهبر آن را از دیکتاتورهای معمولی، خودکامگان و مستبدین مجزا می‌کند.<sup>۳</sup>

رهبر توتالیتزر فقط به حذف فیزیکی رقبای سیاسی اکتفا نمی‌کند بلکه تمام نهادهایی که مانع تحقق اهداف او هستند را یا منحل و یا تو خالی می‌کند. آرنه با این تحلیل منکر دوگانگی اُتوریته حزب توتالیتزر و دولت می‌شود. طبق بررسی او دولت ساختمانی توخالی

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۵۲۳f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۵۹۲f.

<sup>۳</sup> vgl. ebd., S. ۵۹۴f.

دوم جهانی تاتارهای ساکن کریمه و آلمان‌های ساکن اطراف دریاچه‌ی ولگا مبدل به "دشمنان ابژکتیو" کمونیسم شدند. بعد از پایان جنگ، گردان‌های ارتش سرخ که از جبهه‌های غربی باز می‌گشتند "حامل انگیزه‌های خطرناک" محسوب می‌شدند.<sup>۱</sup>

کشتار "دشمنان ابژکتیو" در اردوگاه‌های نابودی نظام توتالیتر متحقق می‌شود. در حالی که آرنت فقط از اردوگاه‌های نابودی آلمان نازی صحبت می‌کند، در مورد شوروی سه نمونه اردوگاه را متمایز می‌داند.

۱) اردوگاه‌های کار اجباری که برای منضبط کردن مخالفین سازمان‌دهی شده‌اند و به همین دلیل ساکنین آن‌ها مدت محدودی را در آنجا می‌گذرانند.

۲) اردوگاه‌های کار اجباری که با استثمار شدید افراد سبب تلفات انبوه آنان می‌شوند.

۳) اردوگاه‌های نابودی که به وسیله‌ی سوء تغذیه‌ی برنامه‌ریزی شده و به علت فقدان موارد بهداشتی، ساکنین آن‌ها به قتل می‌رسند.<sup>۲</sup>

طبق ارزیابی آرنت اردوگاه‌های نابودی در نظام‌های توتالیتر آزمایشگاهی برای بررسی همه‌جانبه‌ی انسان هستند. از نظر روانی طبیعت و حدود مقاومت انسان را کشف می‌کنند که آیا انسان به صورت مطلق قابل کنترل است؟ آیا هر گونه عملی با انسان ممکن است؟ از نظر پزشکی نیز آزمایش‌های همه‌جانبه‌ای روی ساکنین این اردوگاه‌ها انجام می‌گیرد. در این اماکن نظام توتالیتر اثبات می‌کند که هر کسی جایگزینی دارد. مجازات نیازی به گناه یا خلاف ندارد. تعلق به یک نژاد "فرومایه"، "خلق خائن" یا "طبقه‌ی فرومایه" برای مجازات کافی است. استثمار نباید سود بیاورد و کار نباید نتیجه‌ی اجتماعی داشته باشد. به این ترتیب در اردوگاه‌های نابودی نظام توتالیتر ضرورت درک مجازات را نابود می‌کند و برای انسان‌ستیزی خود درکی کاذب می‌سازد.

طبق بررسی آرنت اردوگاه‌های نابودی برای تحکیم سیاست داخلی نظام‌های توتالیتر ضروری هستند زیرا همان‌گونه که سیاست خارجی آن‌ها شامل گسترش مدام مرزهای

آتی خود را نیز با افتخار اعلام می‌کنند. ادغام این دو فاکتور اساسی سبب انهدام آگاهی فردی و شناخت مقوله‌های اجتماعی می‌شوند و به این ترتیب طبیعت انسان که خود مانعی در مقابل تحقق اهداف توتالیتر ایجاد می‌کند متحول می‌شود. تقبل آرمان‌های توتالیتر چون "پیروزی یا نابودی" در دوران جنگ جهانی دوم نشانه‌ی تحول طبیعت انسان است.<sup>۱</sup>

در حالی که در شوروی یک قدم عقب نشینی در جبهه یا اسارت جنگی سبب مجازات سربازان ارتش سرخ و خانواده‌ی آن‌ها می‌شد آلمان‌ها با وجود شکست‌های پیاپی نظامی و محاصره‌ی برلین نوجوانان و پیرسالان را با آرمان "مبارزه برای پیروزی نهایی" سازمان‌دهی می‌کردند.

آرنت بارها تأکید می‌کند که نه تنها نهادهای نظام توتالیتر، بلکه ایدئولوژی این نظام‌ها اصولاً با حکومت‌های استبدادی، خودکامه و دیکتاتوری متفاوت هستند. ایدئولوژی و سازمان توتالیتر جامعه‌ی یک روند اجتماعی را با جنبه‌های روانی برای سازمان‌دهی مداوم ترور در بر می‌گیرد. رهبر توتالیتر پیوسته "دشمنی ابژکتیو" را برای نابودی ایجاد می‌کند که بعد از انهدام آن نوبت به دیگری می‌رسد. دلیل دشمن تراشی مداوم، خصلت جهان‌شمول جنبش توتالیتر است زیرا چنین جنبشی طبیعتاً با موانع برخورد می‌کند و باید برای تداوم و فراگیری خود آن‌ها را منهدم نماید. آرنت برای نمونه به قوانین یهودستیزی در آلمان رجوع می‌کند که به قوانین اسلاوستیز نیز مبدل شدند که بعد از فتح لهستان در آنجا تحکیم شوند. نمونه‌ی بعدی کشتار معلولین در آلمان است که طرح آتی آن بیمارهای ریوی و قلبی را در بر می‌گرفت.

طبق بررسی آرنت در آلمان نازی "دشمن ابژکتیو" جنبه‌ی نژادی و در شوروی کمونیست جنبه‌ی طبقاتی داشت. در دهه‌ی ۳۰ دهقانان شوروی "دشمن ابژکتیو" و مانع سازمان‌دهی جامعه‌ی بی طبقه‌ی کمونیستی محسوب می‌شدند. در دوران جنگ

<sup>۱</sup> vgl. Arendt, H., ebd., S. ۴۸۹, und

vgl. Rupnik, J. (۱۹۹۹): Der Totalitarismus aus der Sicht des Ostens, in: Totalitarismus im ۲۰.

Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S.

۴۲۳ff., Bonn, S. ۴۲۴f.

<sup>۱</sup> vgl. Arendt, H., ebd., S. ۶۶۹f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۷۰۰f.

حال این نوشته می‌پرسد که آیا استفاده از "تئوری توتالیتاریسم" سبب شناخت جامع‌تری از نظام جمهوری اسلامی می‌شود یا خیر؟ همان‌گونه که در مقدمه‌ی این نوشته مستدل شد هر دولتی بستر اقتصادی - اجتماعی ویژه‌ای دارد و پدیده‌ای فلسفی - تاریخی است. برای درک ماهیت دولت و پاسخ به این پرسش، بررسی چند مقوله ضروری است. اول باید زمینه‌ی مادی جامعه مورد تحلیل قرار گیرد تا تضادهای اجتماعی - طبقاتی مفهوم شوند. دوم بایستی گفتمان غالب اجتماعی که توسط روشنفکران اورگانیک طرح می‌شوند مورد بررسی و مقایسه قرار گیرند. یعنی تاریخ سیاسی و مبانی فلسفی فاشیسم آلمانی، کمونیسم روسی و اسلام‌گرایی ایرانی باید با یکدیگر مقایسه و وجه‌های مشترک آن‌ها برجسته شوند. سوم باید ساختار اجتماعی نظام‌های توتالیتار با جمهوری اسلامی مقایسه و نقاط مشترک آن‌ها بررسی شوند. اما "تئوری توتالیتاریسم" در طرح فریدریش فقط به بررسی نهادها و اعمال سیاست اقتصادی و در طرح آرنست به بررسی نهادها و سازمان حزبی بسنده می‌کنند. لاجرم این نوشته نیز باید برای نقد این "تئوری" شیوه‌ی "تحلیلی" آن‌ها را دنبال کند.

به همین دلیل بررسی نهادهایی که بعد از انقلاب بهمن جایگزین نهادهای دولتی شدند ضروری است. این نهادها که به کمیته‌های انقلاب یا امام معروف بودند در اماکن دینی و دولتی مستقر شدند، به جمع آوری تسلیحاتی پرداختند که در دوران انقلاب توسط مردم مصادره شده بودند، دادگاه‌های انقلاب را سازمان‌دهی کردند، حفظ نظم و تأیین مقررات را به عهده گرفتند، برای استخدام در نهادهای دولتی توصیه‌نامه می‌نوشتند و در دوران جنگ با عراق به تقسیم کپن‌های غذایی و مایحتاج زندگی مردم پرداختند.

نطفه‌ی این کمیته‌ها در نهادهای سیاسی - دینی به نام هیئت بسته شده بود. اعضای آن‌ها معمولاً مهاجرین به شهرها بودند که به عنوان قربانیان اصلاحات ارضی خانه و کاشانه‌ی خود را در روستاها ترک کرده بودند و در شهرها به دنبال کار مزدی

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۱۹, ۴۲۴f., und vgl. Maier, H. (۱۹۹۹): 'Totalitarismus' und 'politische Religionen', in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۱۱۸ff., Bonn, S. ۱۱۸f., und vgl. Luks, L. (۱۹۹۹): Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus - Verwandte Gegner?, in: ebd. S. ۴۰۴ff., S. ۴۰۶

ملی و کنترل منطقه‌ی بزرگتری می‌شود سیاست داخلی ایجاب می‌کند که مداوم گروهی از انسان‌ها در این اردوگاه‌ها به صورت مطلق کنترل و نابود شوند. مبارزه با ازدیاد جمعیت و بیکاری ضرورت نابودی انسان‌ها را توجیه می‌کنند.<sup>۱</sup>

توتالیتاریسم از دید آرنست یعنی سازمان‌دهی نوین اجتماعی که توسط حزب توتالیتار با ایدئولوژی سوسیال - داروینیستی طراحی و عملی می‌شود. نظام توتالیتار کنترل مطلق جامعه و فردی را در بر می‌گیرد و جامعه‌ی مدنی را منهدم می‌کند. هیچ‌گونه جنبش یا فعالیتی از نظر اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی خارج از برنامه‌ی حزبی قادر به تشکل نیست. به همین دلیل آرنست از واژه‌ی توتالیتاریسم بعد از انهدام نهایی اپوزیسیون استفاده می‌کند و طرح "دشمن ابژکتیو" را فقط بهانه‌ای برای تداوم و ترویج ترور می‌داند. از این رو او ناسیونال سوسیالیسم آلمانی و استالینیزم روسی را از دیگر نظام‌ها متمایز می‌کند و به فاشیسم ایتالیایی به دو دلیل "نیمه توتالیتار" می‌گوید.

در حالی که نازی‌ها روح ارتش را با انتصاب کادرهای نخبه‌ی حزبی به عنوان کمیسرهای سیاسی ارتش نابود کردند، بلشویک‌ها ساختار ارتش تزاری را مختل و آن‌را منحل کردند و به جای آن ارتش سرخ را تحت نظر مطلق حزب کمونیست شوروی از نو سازمان دادند. فاشیست‌های ایتالیایی اما در ارتش و دولت ادغام شدند و به این صورت این دو نهاد تحت کنترل حزب و جنبش توتالیتار قرار نرفتند.

نکته‌ی دوم ائتلاف فاشیست‌های ایتالیایی با واتیکان است که آن‌را به عنوان یک نهاد غیر دولتی و دینی به رسمیت شناختند. در حالی که کلیسای ارتدوکس در شوروی تا سر حد نابودی سرکوب شد، کلیساها در آلمان نازی تا عقب افتاده‌ترین نقاط تحت کنترل کامل گستاپو قرار داشتند.

به این دو دلیل آرنست فاشیسم ایتالیایی را مشابه دیکتاتوری‌های تک حزبی و نظام‌های غیر توتالیتار چون رومانی، لهستان، کشورهای بالتیک، مجارستان، پرتغال و اسپانیا می‌داند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۷۱۷f.

در جلوی دسته و تحت نظارت دسته باشی حمل می‌شود. زد و خوردهایی که در روزهای عاشورا و تاسوعا میان دسته‌های نعمتی و حیدری رخ می‌دهند، نشانه‌ی این است که هنوز جناح بخصوصی از بازار خود را به عنوان نماینده‌ی بی چون و چرای آن تثبیت نکرده است.<sup>۱</sup>

نزاع بازاری و روحانی با نظام سلطنتی از اواخر دهه‌ی پنجاه در ارتباط با سیاست مدرنیزاسیون دولت آغاز شد. دو اصل انقلاب سفید یعنی اصلاحات ارضی و مبارزه با گران‌فروشی از یک طرف و ترویج سوپرمارکت‌ها از طرف دیگر نه تنها منافع مادی بازاری - روحانی را به خطر انداخته بودند بلکه برای نمایندگان این نهاد سنتی تردیدی بر جای نگذاشتند که دولت می‌خواهد سازمان بازاری - روحانی را به عنوان یک محور قدرتمند اجتماعی - سیاسی منهدم کند. قیام اسلامیون در ۱۵ خرداد به سرکردگی خمینی، ایجاد هیئت متلفه که سازمان‌دهی ترور حسن علی منصور، مرتضی نیک بهزاد، رضا سفر هرندی و سؤ قصد به جان محمد رضا شاه را در سال ۱۹۶۵ به عهده داشت و اکنش سازمان بازاری - روحانی به انقلاب سفید و تحولات اقتصادی - اجتماعی ایران بود.<sup>۲</sup>

به عبارت دیگر نهادهایی که بعد از انقلاب بهمن قدرت نظامی و سازمان‌دهی نوین اجتماعی را عهده‌دار شدند، نهادهایی چون حزب مدرن دولتی و یا حزب توتالیتر با اعضای مجزا و منزوی جامعه نبودند. هیئت‌ها بر پایه‌های دینی و در یک بستر سنتی سازمان یافته بودند. خصوصیت این نهادها در این است که نه می‌توانند یک فرم مدرن هیرارشی به خود بگیرند، نه در یک حزب سازمان‌دهی شوند و نه در یک حزب توتالیتر زیر نظر رهبر آن قرار گیرند.

آیت‌الله خمینی از همه بهتر با سازمان بازاری - روحانی در ایران آشنا بود و می‌دانست که به عنوان رهبر انقلاب اسلامی وقتی می‌تواند طرح اجتماعی - سیاسی خود را به ایران تحمیل کند که عضویت حزبی را نپذیرد و فرای نهادهای سنتی - دینی قرار گیرد. به همین دلیل با وجودی که حزب جمهوری اسلامی خود را حامی خط امام

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۸۲f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۲۲۱f., ۲۲۶f.

می‌گشتند. این هیئت‌ها با کمک مالی بازاری‌ها و زیر نفوذ دینی روحانیت سازمان‌دهی شده بودند. هیئت تشکل‌های متفاوت دارد:

(۱) هیئت‌های صنفی چون آهن‌فروشان، بزازان و عطارها، (۲) هیئت‌های ملی چون هیئت آذربایجانی‌ها در تهران، (۳) هیئت‌های عزاداری، و (۴) هیئت‌های زائران.

پیش از انقلاب بهمن تعداد هیئت‌ها فقط در تهران به ۱۲۳۰۰ عدد تخمین زده می‌شدند که اکثر آن‌ها بعد از سال ۱۳۴۴ یعنی ۲ سال بعد از آخرین دوره‌ی اصلاحات ارضی تأسیس شده بودند. هیئت آذربایجانی‌ها در تهران ۵۰۰۰ عضو داشت و در ایام مراسم دینی قادر بود ۱۰۰۰۰۰ نفر را بسیج کند. در حالی که هیئت‌های زائران در سال ۱۳۴۶ تدارک سفر ۳۳۲۰۰۰ نفر را به مشهد دیده بودند، ۱۰ سال بعد آن‌ها سه و نیم میلیون نفر یعنی در مجموع ۱۰٪ مردم ایران را راهی این شهر کردند<sup>۱</sup>

هیئت به عنوان نهادی دینی و سنتی دو خصوصیت دارد:

(۱) اعضای آن شامل افراد مجزا و منزوی جامعه نیستند و هیئت نیز این هدف را دنبال نمی‌کند. انگیزه‌ی سازمان هیئت حفظ امت اسلامی و نگاه‌داری اعضای خود در یک ساختار عشیره‌ای است. عواملی چون حمایت اقتصادی از نیازمندان و ازدواج‌های درونی وابستگی‌های اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی و دینی اعضای هیئت را بازسازی می‌کنند. ضرب و شتم و توهین به زنان بی حجاب و به آتش کشیده سینماها قبل از انقلاب بهمن توسط اعضای هیئت برنامه‌ریزی و عملی می‌شدند.

(۲) هیئت زیر نفوذ بازاری‌های معتبر و روحانیت است. بازار نه نهادی مدرن بلکه سنتی با روابطی قشری است. تبدیل بازاری به بازاری معتبر و روحانی به نماینده‌ی دینی و اهرم سیاسی بازار به دو صورت انجام می‌شود. اول وابسته به ائتلاف‌های اقتصادی - دینی میان بازاری و روحانی است که ازدواج فرزندان آن‌ها به این عهدنامه‌ها رسمیت می‌دهند و همبستگی آن‌ها را از طریق فامیلی - عاطفی مستحکم‌تر می‌کنند. دوم وابسته به سازمان‌دهی برتر مراسم ماه محرم است که شامل دسته‌ی عزاداری بزرگتر، علم‌های بیشتر و کتل بزرگتر می‌باشد که توسط قوی‌ترین و معروف‌ترین لوتی میدان

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰), ebd., S. ۲۷۴f.

البته همان‌گونه که تجربیات نشان دادند رهبر انقلاب با پشتیبانی و همکاری جناح‌های متفاوت اسلامی بی‌وقفه به سرکوب مردم ایران روی آوردند. جنبش زنان سرکوب و بر سر آن‌ها حجاب اسلامی کشیده شد. روزنامه‌ها یکی بعد از دیگری تحریم و ممنوع شدند. اسلامیون با انقلاب فرهنگی دانشگاه‌ها را تصفیه کردند و "غرب زده‌ها" را یا به زیر زمین‌های فرهنگی فرستادند و یا به پناهندگی در سایر کشورها مجبور کردند. بعد از سرکوب جنبش‌های ملی و سازمان‌های سیاسی، فعالین آن‌ها با اتهاماتی کاذب چون طاقتی، ضد انقلاب و منافق به شکنجه‌گاه و اعدام کشیده شدند. در این دوران وحشت، با همت اسلامیون شوراهای کارگری و دهقانی مبدل به شوراهای اسلامی شدند. به عبارت دیگر اسلامیون تحت رهبری آیت‌الله خمینی قدم به قدم جامعه‌ی غیر دولتی را حذف کردند و نه تنها چپ‌ها بلکه هم‌زمان سابق آن‌ها چون جناح‌های متفاوت ملی و ملی - مذهبی نیز قربانی همکاران سابق خود شدند.<sup>۱</sup>

جامعه‌ی غیر دولتی حوزه‌ای است که در آن تضادهای اجتماعی - طبقاتی متشکل و نهادینه می‌شوند. اما همان‌گونه که گرامشی به صورتی قانع کننده طرح می‌کند با حذف جامعه‌ی غیر دولتی تضادهای ایزکتیو اجتماعی محو نمی‌شوند بلکه به دامن جامعه‌ی سیاسی - دولتی می‌افتند.<sup>۲</sup>

تضادهای ایزکتیو اجتماعی از یک طرف و پلورالیسم دینی جامعه‌ی سیاسی - دولتی از طرف دیگر از همان آغاز انقلاب تا به حال مسبب یک تشنج مداوم میان جناح‌های متفاوت اسلامی در این نظام شدند که نه در نظام‌های توتالیتر مشاهده شده و نه در "تئوری توتالیترالیسم" در نظر گرفته شده است. به همین دلایل تاریخ جمهوری اسلامی را می‌توان تاریخ نزاع‌های جناحی نامید. با وجودی که شرح تشنجات جامعه‌ی سیاسی - دولتی نظام جمهوری اسلامی برای کارشناسان و فعالین آگاه اپوزیسیون جدید نیست، طرح تیتروار آن می‌تواند به تحلیل فوق صحنه گذارد. بعد از فتح خرمشهر در حالی که رهبر انقلاب آیت‌الله خمینی جنگ را "عنایت الهی" می‌نامید و خواب صدور انقلاب را

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۳۶۴ff.

<sup>۲</sup> vgl. Peterson, J. (۱۹۹۹): Die Entstehung des Totalitarismusbegriffes in Italien, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۹۵ff., Bonn, S. ۹۸

می‌نامید نه عضویت آن‌را پذیرفت و نه از کاندیداهای این حزب در اولین انتخابات ریاست جمهوری حمایت کرد. حزب جمهوری اسلامی که از ائتلاف مکتبی‌ها و جناح حجتیه برای سرکوب نیروهای چپ و آزادی‌خواه سازمان‌دهی شده بود به خاطر بافت دینی خود نمی‌توانست مبدل به حزبی توتالیتر شود.<sup>۱</sup>

نکته‌ی بعدی چشم‌انداز دینی و مدرن ستیز این حزب بود که نمی‌توانست افراد مجزا و منزوی جامعه را در یک جنبش توتالیتر سازمان دهد. این بخش جامعه توسط سازمان‌های چریکی چون مجاهدین و فدائیان خلق متشکل شدند و آن‌ها را در کوتاه‌ترین مدت مبدل به سازمان‌های توده‌ای کردند.

یک بررسی از ترکیب جامعه‌ی سیاسی - دولتی نظام اسلامی اثبات می‌کند که هیچ‌گاه فرمی توتالیتر نداشته و به دو دلیل نیز نمی‌توانسته به این صورت متشکل شود. اول ترکیب شریعت است که چهار منبع متفاوت یعنی قرآن، سنت، قیاس و اجماع دارد. در حالی که قرآن و سنت منابع دینی و غیر قابل تغییر هستند، مجتهدین برای پاسخ به پرسش‌های مؤمنین و تنظیم روابط اجتماعی مسلمین مجاز به قیاس می‌باشند. بعد از کسب نتیجه و اجماع مجتهدین شناخته شده پاسخ‌ها مبدل به روابط پذیرفته شده‌ی دینی - اجتماعی می‌شوند.

دوم دکتین اجتهاد آموزشگاه اصولی است که توسط سید محمد باقر مجلسی بعد از سرنگونی دولت صفویه مطرح شد. این آموزشگاه هدایت امت اسلامی را تا پایان غیبت کبری تحت نظر مجتهدین می‌داند. این دو عامل اساسی به ساختار پلورالیستی مجتهدین تشیع رسمیت دینی می‌دهند. در نتیجه نه تنها سازمان‌دهی جامعه‌ی سیاسی - دولتی تحت رهبری توتالیتر از منابع و تاریخ تشیع قابل استنتاج نیست بلکه با سازمان شریعت نیز در تناقض است. به عبارت دیگر با دیدگاه اسلامی فقط یک جامعه‌ی سیاسی با پلورالیسم میان مجتهدین یا جناح‌های متفاوت اسلامی قابل سازمان‌دهی است و رهبر چنین نظامی نیز نمی‌تواند توتالیتر باشد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۳۳۴f., ۳۳۶

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۸۱f., ۳۵۲f., ۴۹۳f.

تصویب مجلس گذاشت اما شورای نگهبان آن‌ها را با شریعت متناقض می‌دانست و رد می‌کرد. آیت‌الله خمینی همچون تمامی دوران رهبری خود به نصیحت جناح‌های متخاصم پرداخت که نتیجه‌ای نگرفت.

نزاع بر سر شیوه و حدود تفسیر فقه منجر به تشکیل چهار جناح در حزب جمهوری اسلامی شده بود. جناح رئیس جمهور خامنه‌ای فقه سنتی را نمایندگی می‌کرد. نظرهای این جناح در روزنامه‌ی رسالت به سردبیری آیت‌الله آذری‌قمی درج می‌شد و به همین دلیل به جناح رسالتی نیز معروف بود. جناح نخست وزیر میر حسین موسوی فقه پویا را نمایندگی می‌کرد زیرا کابینه‌ی او خواهان تصویب قوانین ضروری برای تنظیم روابط اجتماعی و بهبود وضعیت اقتصادی بود. نظرات این جناح توسط حجت الاسلام مرتضی رضوی در روزنامه‌ی اطلاعات منتشر می‌شد. جناح هاشمی رفسنجانی سعی به میانجی‌گری بین دو جناح متخاصم را داشت و رفسنجانی به عنوان رئیس مجلس مدام به نفوذ سیاسی خود می‌افزود. جناح چهارم شامل هواداران آیت‌الله منتظری می‌شد که بعد از اعدام مهدی هاشمی در حزب جمهوری اسلامی و در مجلس حاشیه نشین شده بودند. فعالیت نمایندگان این جناح در مجلس فقط جنبه‌ی کارشکنی در برنامه‌های دولتی را داشت. با چنین وضعی جناح‌های متخاصم هم‌کدیگر را خنثا می‌کردند و مانع تصویب قوانین ضروری می‌شدند. نزاع‌های جناحی یک سال قبل از پایان جنگ چنان شدت یافت که آیت‌الله خمینی با پیشنهاد سران حزب جمهوری اسلامی آن‌را در ماه یونی ۱۹۸۷ منحل کرد.<sup>۱</sup> با انحلال حزب اما مشکل مالی کابینه‌ی میر حسین موسوی حل نشد. او برای رفع کسر بودجه‌ی دولت پیشنهاد کرد که خمس و ذکات به بیت‌المال یعنی به خزانه‌ی دولتی واریز شوند زیرا دولت اسلامی است و دیگر نیازی به پرداخت مواجب دینی به علما نیست. در جواب او برخی از علما به سرکردگی آیت‌الله اراکی مالیات دولتی را اصولاً غیر شرعی اعلام کردند. چندی بعد از ناکامی این طرح میر حسین موسوی پیشنهاد کرد که مالکین و بازاری‌هایی که در دوران جنگ به ثروت‌های بادآورده دست یافته‌اند برای رفع کسر بودجه‌ی دولت مالیات بپردازند. بازاری‌ها و نمایندگان دینی آن‌ها در مقابل شایع کردند که کابینه‌ی موسوی طرحی

می‌دید، در حالی که حزب‌الله شعار "جنگ جنگ تا پیروزی" سر می‌داد و در آرزوی نمازگزاری در کربلا و اورشلیم روزی می‌گذراند، ارتش و جناح حجتیه با صدور انقلاب مخالفت می‌کردند. در سال ۱۹۸۲ کودتای قرارگاه لویزان سرکوب شد و گروه نیما که به طراحی کودتای نوزده مشغول بود توسط یک عامل نفوذی کا.گ.ب. لو رفت. در سال ۱۹۸۳ خمینی فعالیت جناح حجتیه را ممنوع کرد و سر شناس‌ترین مخالف صدور انقلاب، آیت‌الله عسکری، را تحت نظر قرار داد. برای جلوگیری از شرکت جناح حجتیه و نهضت آزادی در انتخابات مجلس دوم، نمایندگان مجلس با اکثریت آراء متمم قانون انتخابات را تصویب کردند. اصل ۳۰ این قانون "التزام عملی" به نظام و مقام رهبری را از ضرورت‌های صلاحیت نامزدهای انتخاباتی می‌شمارد. بر سر تصویب این قانون نزاعی با کلمات رکیک میان نمایندگان جناح حجتیه و جناح مکتبی در مجلس در گرفت.<sup>۱</sup>

در سال ۱۹۸۶ خبر سفر مک‌فارلن به تهران توسط مهدی هاشمی افشا شد. او جناحی از پاسداران انقلاب اسلامی را که تحت نفوذ دینی آیت‌الله منتظری بودند نمایندگی می‌کرد و یکی از هواداران سر سخت صدور انقلاب بود. او هرگونه روابط دیپلماتیک با آمریکا را مانعی برای تحقق این هدف می‌دانست. او در دادگاه به اتهام جاسوسی برای آمریکا به اعدام محکوم شد. به مناسبت اعدام مهدی هاشمی میان اعضای حزب جمهوری اسلامی چنان تشنجی به وجود آمد که آیت‌الله خمینی به نصیحت جناح‌ها پرداخت. هواداران رفسنجانی و آیت‌الله منتظری همدیگر را در مجلس آمریکایی می‌نامیدند.<sup>۲</sup>

در همین دوران بر سر تصویب قوانین کار، برنامه‌ی اقتصادی پنج ساله و اصلاحات ارضی نزاعی بین اعضای حزب جمهوری اسلامی برای شیوه و حدود تفسیر فقه در گرفته بود. جناح‌های متخاصم مدعی نمایندگی فقه سنتی و فقه پویا بودند. درگیری لفظی نمایندگان دو جناح واژه‌هایی چون "آخوند ابله" و "گاو نورانی" را نیز در بر می‌گرفتند. کابینه‌ی میر حسین موسوی بارها این قوانین را تکمیل و تعویض کرد و به

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): ebd., S. ۳۹۲f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۳۹۴f.

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۰۲f.



کشتار آنان نیز روی نیاورد. او به شیوه‌ی یک رهبر دینی مردم را به خداوند حواله داد و خود را مطیع خواست الهی اعلام کرد.<sup>۱</sup>

دوران بعد از جنگ با انتخابات مجلس سوم و ایجاد کابینه‌ی جدید میر حسین موسوی همزمان بود. جالب توجه است که هیچ‌کدام از وزرای پیشنهادی او در مجلس تأیید نشدند و استعفای او نیز مورد قبول رهبر نظام آیت‌الله خمینی قرار نگرفت. این‌گونه تفاوت نظرها میان اعضای مجلس و رهبر در "تئوری توتالیتریزم" در نظر گرفته نشده‌اند. در همین دوران درگیری آیت‌الله منتظری با میر حسین موسوی آغاز شد. آیت‌الله منتظری به عنوان نیابت ولایت فقیه در نامه‌ای او را مسئول وضعیت بغرنج اقتصادی، اختناق اجتماعی، سرکوب مردم و کشتار زندانیان معرفی کرد. آیت‌الله خمینی به جانب‌داری از میر حسین موسوی در همان دوران وحشت، دوباره به نصیحت جناح‌های متخاصم پرداخت. او مدعی شد که اختلاف نظر و تفاوت سلیقه‌ی مسئولین نباید منجر به دودستگی در نظام شود، وحدت کلمه را مخل کند و به ضد انقلاب و دشمنان نظام بهانه‌ای برای تعرض به اسلام دهد.

چندی بعد به مناسبت دهمین سالگرد انقلاب اسلامی آیت‌الله منتظری در یک سخنرانی بدون این‌که نامی از آیت‌الله خمینی ببرد او را شخصاً مسئول تداوم جنگ و کشتار زندانیان سیاسی معرفی کرد. او تاریخ ده ساله‌ی جمهوری اسلامی را به سازمان‌دهی فتنه، دروغ و وعده‌های سر خرمن خلاصه کرد و مدعی شد که انقلاب اسلامی به هیچ یک از اهدافش دست نیافته است. بعد از این سخنرانی هواداران او در تهران، قم و اصفهان مبادرت به قیام کردند. دو روز بعد خمینی فتوای قتل سلمان رشتی را صادر کرد و بار دیگر به بهانه‌ی "خطر برای اسلام" دوباره مسبب ایجاد فضای ترور و توحش شد. او آیت‌الله منتظری را از نیابت ولایت فقیه بر کنار کرد، او را ابله نامید و از او خواست که در مسائل سیاسی دخالتی نکند. در همین دوران هواداران او نیز از پست‌های دولتی مستعفی شدند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۰۵ff

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۴۱۰f.

مالیاتی برای سپرده‌های بانکی تدارک می‌بیند. با ترویج این شایعه چنان هجومی به سوی بانک‌ها برای برداشت نقدینه‌ها ایجاد شد که چندین بانک در تهران به دلیل کمبود پول کافی در اواسط روز تعطیل شدند. میر حسین موسوی عاجل و دست از پا نشناخته در تلویزیون ظاهر شد و به قرآن قسم خورد که چنین طرحی را نه تدارک دیده است و نه خیال تدارک آن‌را دارد.

بعد از این‌که نصایح آیت‌الله خمینی به اعضای شورای نگهبان برای تصویب قوانین ضروری بی نتیجه ماند و بعد از فشار مسئولین نظام خمینی در ژانویه ۱۹۸۸ فتوای "ولایت مطلقه‌ی فقیه" را صادر کرد. او در این فتوا مدعی شد که دولت اسلامی بخشی از ولایت مطلقه‌ی پیامبر خدا و متعلق به اصول دین است. در نتیجه حفظ و تداوم نظام اسلامی به رعایت فروع دین چون نماز، روزه و حج اولویت دارد. آیت‌الله منتظری این فتوا را نپذیرفت و "ولایت کلی" را که شامل نظارت ولی فقیه به تمامی روابط دولتی می‌شد طرح کرد. رئیس‌جمهور خامنه‌ای نیز این فتوا را مردود دانست و "ولایت فقیه در چهار چوب احکام پذیرفته شده" را مطرح کرد. به بیان دیگر او با رجوع به منابع دینی قدرت رهبر را در محدودیت اجماع مجتهدین قرار داد. چندی بعد خمینی در نامه‌ای به خامنه‌ای پاسخ داد که او فقط روی این مهم تأکید دارد که در تمامی مواقع قوانین قرآن، سنت و دروس شیعه قابل اجرا نیستند.

آیت‌الله خمینی نه دیدگاهی توتالیتر داشت، نه رهبر یک جنبش فراگیر و توتالیتر بود، نه به حزبی توتالیتر متکی بود و به همین دلایل عقب نشینی کرد. در پرسش مسئولین نظام اسلامی که حال چه باید کرد، او پیشنهاد تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را داد. این نهاد ۱۳ عضو داشت و موظف بود قوانینی را که شورای نگهبان بخاطر تناقض آن‌ها با شریعت مردود کرده است برای حفظ نظام جمهوری اسلامی با اکثریت آراء تصویب کند. در همین مجمع قوانین قید شده تصویب شدند. با پیشنهاد همین مجمع خمینی برای تداوم نظام جمهوری اسلامی عهدنامه‌ی ۵۹۸ سازمان ملل را که نوشته‌ی شیطان بزرگ می‌نامید پذیرفت. قبول آتش بس با عراق که خمینی آن‌را شیطان کوچک می‌نامید چون جام زهری بود که او برای تداوم نظام اسلامی نوشید. خمینی اما بر خلاف رهبران توتالیتر مسئولیت را به زیردستان نافرمان خود محول نکرد و به

روزنامه‌های کیهان، رسالت و جمهوری اسلامی از طرف دیگر مبدل به تریبون مواضع متخاصم جناحی شده بودند. در همین دوران بخشی از اسلاميون با عنوان "روشنفکر دینی" مبادرت به طرح مباحثی پیرامون فقه پویا کردند. مجله‌ی کیان مبدل به تریبونی برای انتقاد به جایگاه ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی و جناح انحصارگرا شده بود.<sup>۱</sup>

اگر حوصله‌ی این نوشته اجازه دهد می‌توان تاریخچه‌ی نزاع‌های جناحی در جمهوری اسلامی را بدون کوچک‌ترین وقفه‌ای تا تازه‌ترین اخبار روز ایران دنبال کرد. طرح درگیری جناح‌های متفاوت اسلاميون در نظام جمهوری اسلامی دو مورد را خاطر نشان می‌کند:

اول این‌که نزاع میان سران و جناح‌های نظام اسلامی پدیده‌ای نوین نیست بلکه درون ذاتی می‌باشد.

دوم این‌که مولد این نزاع‌ها ساختار دینی جامعه‌ی سیاسی - دولتی در ایران است که پلورالیسم داخلی میان جناح‌های متفاوت اسلاميون را مجاز می‌کند.

مورد توجه برای شناخت ماهیت نظام جمهوری اسلامی گسترش مجمع تشخیص مصلحت نظام است. این نهاد طبق اصل ۱۱۲ متمم قانون اساسی جمهوری اسلامی در مجموع ۱۷ عضو حقوقی دارد. گسترش این مجمع با ۲۳ نماینده‌ی نهادهای حقیقی یا محافل قدرت دو نتیجه دارد:

اول این‌که این تصمیم نتیجه‌ی شناخت سران جمهوری اسلامی از این واقعیت است که قدرت سیاسی نظام وابسته به ائتلاف دینی - صنفی روحانی و بازاری می‌باشد. این سازمان اجتماعی ترکیبی سنتی دارد و به همین دلیل نمی‌توان آن را در یک حزب مدرن توتالیتر به صورت هیرارشی و تحت نظر یک رهبر توتالیتر قرار داد.

دوم این‌که پلورالیسم دینی جامعه‌ی سیاسی - دولتی و نزاع‌های جناحی این امکان را به وجود می‌آورند که جنبش‌های اجتماعی مستقل از دولت در جامعه‌ی غیر دولتی متشکل شوند. گسترش روزمره‌ی جنبش‌های کارگری و معلمان، مقاومت جنبش

بعد از مرگ آیت‌الله خمینی از یک طرف نزاع‌های جناحی در ارتباط با آیت‌الله خامنه‌ای به عنوان رهبر نظام اسلامی و از طرف دیگر در ارتباط با سیاست‌های تعدیل اقتصادی کابینه‌ی رفسنجانی شروع شدند. درگیری جناح‌ها بعد از مرگ آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله اراکی به اوج خود رسیدند زیرا آیت‌الله خامنه‌ای انگیزه‌ی کسب مقام مرجعیت را داشت بدون این‌که رساله‌ی عملیه‌ی خود را به تأیید مراجع تقلید شناخته شده رسانده باشد. یکی از این مراجع آیت‌الله منتظری بود که تحت نظر سازمان امنیت قرار داشت به هیچ عنوان حاضر به تأیید رساله‌ی خامنه‌ای نبود.<sup>۱</sup>

نزاع جناحی در ارتباط با سیاست اقتصادی کابینه‌ی رفسنجانی و بعد از سفر نوربخش و عادل به آمریکا و اروپا در مجلس آغاز شد. وزرای کابینه‌ی رفسنجانی برای جلب سرمایه‌دارانی که بعد از انقلاب کشور را ترک کرده بودند مبادرت به این سفر کردند. کروی، خلخالی، محتشمی و احمد خمینی در مجلس کمیته‌ای برای "مبارزه با امام‌زدگی" تشکیل دادند و روزمره گریبان‌گیر کابینه‌ی رفسنجانی بودند.

در انتخابات مجلس خبرگان تمام کسانی که با خامنه‌ای و رفسنجانی مخالفت می‌کردند از نامزدی در انتخابات محروم شدند، در حالی‌که احمد خمینی بدون هیچ‌گونه صلاحیتی موفق به کسب یک کرسی در مجلس خبرگان شد و به عنوان متولی، اداره‌ی آرامگاه پدرش را به عهده گرفت. چندی بعد او به صورت مرموزی در گذشت.

در همین دوران مسئولین نظام اسلامی تدارک انتخابات مجلس پنجم را می‌دیدند - شورای نگهبان صلاحیت ۴۰ نفر از وکلای مجلس را مردود کرد. افراد سرشناسی چون صادق خلخالی، هادی غفاری و هادی خامنه‌ای نیز در میان آن‌ها بودند. در این دوران بحثی پیرامون نقش شورای نگهبان در انتخابات به تیتیر "نظارت استصوابی" گشوده شد و هواداران و مخالفین آن روزمره در جراید به نزاع مشغول بودند.

بعد از شکست کروی، محتشمی و آیت‌الله خوینیه‌ها در دوره‌ی دوم انتخابات مجلس پنجم نزاع‌های جناحی از مجلس کلاً به جراید کشیده شدند. روزنامه‌های سلام به سردبیری خوینیه‌ها و جهان اسلام به سردبیری هادی خامنه‌ای از یک طرف و

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۲۶f.

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۴۱۷ff., ۴۲۰ff., ۴۸۰f.

می‌کردند. شورای انقلاب و دولت موقت بازرگان نمی‌خواستند وضعیت مطلوبی برای لغو مالکیت خصوصی روی ابزار تولیدی ایجاد شود که بعدها عمومیت یابد.<sup>۱</sup>

با تشکیل نهادهای "غیر انتفاعی" چون بنیاد مستضعفین، بنیاد ۱۵ خرداد، بنیاد شهید، بنیاد مسکن انقلاب اسلامی بخش بزرگی از صنایع ایران که متعلق به ۱۰۰۰ فامیل بودند، تحت نظارت این بنیادها قرار گرفتند. مسئولین این نهادها کارشناسان اقتصادی نیستند که وظیفه‌ی خود را به صورت مدیران کارکشته برای نوسازی صنایع اجرا کنند. آن‌ها صنایع و بخش خدماتی تحت نظارت خود را به صورت متولی اداره می‌کنند و فقط به رهبر نظام پاسخگو هستند. این همان شیوه‌ی اخاذی آخوندی است که در ایران قدمتی ۵۰۰ ساله دارد. نتیجه‌ی سیاست اقتصادی جمهوری اسلامی تشکیل فرم خصوصی از نظم سرمایه‌داری است که در استهلاک روزمره‌ی صنایع و گسترش مداوم بازار سیاه نمایان می‌شود.<sup>۲</sup>

نظام جمهوری اسلامی به مدت ۱۰ سال فاقد هرگونه طرح اقتصادی بود و اولین برنامه‌ی اقتصادی پنج‌ساله در مارس ۱۹۸۹ تصویب شد. بهترین سند بررسی سازمان برنامه و بودجه است که تداوم این شرایط را برای نظام "روند نامطلوبی" می‌داند.

«محصول ناخالص داخلی که در سال ۱۳۵۶ معادل ۳۳۹۲۲ میلیارد ریال به قیمت ثابت ۱۳۵۳ بود به سطح ۳۱۴۲ میلیارد ریال در سال ۱۳۶۷ کاهش یافته و در وضعیت ادامه روند موجود به ۲۷۵۷ میلیارد ریال در سال ۱۳۷۷ تنزل خواهد نمود، که نشان دهنده کاهش معادل ۳۱ درصد در ده سال آینده است. با در نظر گرفتن نرخ رشد جمعیت معادل ۲۳ درصد، محصول ناخالص داخلی سرانه از ۱۱۴ هزار ریال به قیمت ثابت در سال ۱۳۵۶ به ۹۵۵۸ هزار ریال در سال ۱۳۶۷ کاهش یافته، و در صورت ادامه روند موجود به ۹۳۷ هزار ریال در سال ۱۳۷۷ تنزل خواهد نمود. روند تولید سرانه با نرخ کاهنده ۵۴ درصد در ده سال آینده در واقع نشان دهنده گسترش فقر عمومی است.»<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۳۴۱f., ۳۴۸f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۴۴۴ff.

<sup>۳</sup> مقایسه، پیوست قانون برنامه اول توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸-۱۳۷۲)، ص ۱-۱

دانشجویی و فعالیت فرهنگی نظریه‌پردازان غیر دینی در جراید داخلی سندیت شناخت معقول این نوشته از ماهیت نظام اسلامی است.

در این جا برای شناخت ماهیت و فرم نظام جمهوری اسلامی یک مقایسه‌ی چند جانبه با مبانی پذیرفته شده‌ی "تئوری توتالیتراریسم" ضروری است.

۱) نکته‌ی اول رابطه‌ی توتالیتراریسم و مدرنیزاسیون است که خود را در طراحی سیاست اقتصادی منعکس می‌کند. نمایندگان "تئوری توتالیتراریسم" توافق نظر دارند که دیکتاتورهای توتالیتر موانع سنتی - دینی را برای صنعتی کردن تولیدات و مدرنیزاسیون جامعه منهدم می‌کنند. به همین دلیل نیز به آن‌ها نسبت دیکتاتورهای مدرن می‌دهند. تضاد اسلامیون با نظام شاهنشاهی مشخصاً بر سر سیاست اقتصادی - اجتماعی مدرنیزاسیون آغاز شد که توسط دولت به صورت انقلاب سفید و با پنج برنامه‌ی اقتصادی میان مدت بر جامعه‌ی سنتی ایران تحمیل می‌شد. گسترش صنایع و بخش خدماتی منافع دینی - صنفی روحانی و بازاری را به خطر انداخته بودند. افزایش روزمره‌ی فعالیت اجتماعی زنان و حق انتخاباتی آن‌ها موجب هراس اسلامیون بود زیرا فرهنگ ارتجاعی و مبتدل آن‌ها نمی‌توانست چنین نقش اجتماعی را برای زنان قائل شود. به همین دلایل غیر منتظره نبود که رهبر انقلاب اسلامی آیت‌الله خمینی اقتصاد را متعلق به خر می‌دانست. او در سخنرانی‌هایش مدام تأکید می‌کرد، کسانی که به فکر آخرت خود هستند و به شهادت می‌اندیشند دیگر نیازی به کار و دستمزد ندارند. حتا نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی چون بنی صدر، آیت‌الله طالقانی و آیت‌الله مطهری نیز طرحی برای مدرنیزاسیون اقتصاد و جامعه نداشتند و فقط به فکر اسلامی کردن آن‌ها بودند.

البته شورای انقلاب در دوران دولت موقت بازرگان نظام بانکی ایران و برخی از صنایع را دولتی کرد. اما اقدام به چنین تصمیم‌هایی نتیجه‌ی طراحی یک برنامه‌ی سیاست اقتصادی نبود. ورشکستگی بانک صادرات مسبب خطر ورشکستگی سیستم بانکی ایران بود و به این صورت دولتی کردن نظام بانکی بر شورای انقلاب تحمیل شد.

دولتی کردن برخی از صنایع برای مبارزه با جنبش کارگری بود زیرا با گریز سرمایه‌داران به تبعید فعالین شوراهای کارگری مصادره‌ی کارخانه‌ها را طراحی

اجتماعی می‌توانند در این نظام متشکل شوند. مونوپل تبلیغاتی و اردوگاه‌های نابودی برای تحکیم نظام توتالیتر ضروری هستند.

حزب جمهوری اسلامی به دلیل بافت سنتی - دینی خود نمی‌توانست مبدل به یک حزب مدرن و توتالیتر شود. حداقل ۲۳ سال بعد از انحلال این حزب "محققین" موظف به این پرسش هستند که این چه نظام توتالیتری است که بدون هیچ‌گونه دردسری خود را بازسازی می‌کند؟ پاسخ این پرسش را می‌توان در این نوشته یافت.

نظام جمهوری اسلامی در هیچ دوره از حیات خود توسط حزب جمهوری اسلامی سازمان‌دهی نمی‌شد. این حزب برای جامعه‌ی ایران برنامه‌ای نداشت که اعضای آن بر سر آن توافق کرده باشند و با رجوع به آن اهداف حزبی را تحت نظر رهبر توتالیتر متحقق کنند. سازمان نظام اسلامی بر تقسیم قدرت و پلورالیسم میان اسلاميون بنا شده است. نزاع اعضای نهادهای حقوقی چون ولایت مطلقه‌ی فقیه، ریاست جمهوری، شورای نگهبان، مجلس اسلامی، مجلس خبرگان رهبری، شورای مصلحت نظام و اعضای نهادهای حقیقی چون محافل قدرت از یک طرف و نقد "روشنفکران دینی" از طرف دیگر نه در نظام‌های توتالیتر دیده شده و نه در "تئوری توتالیتراریسم" در نظر گرفته شده است. این وضعیت متشنج سیاسی را فقط با عبارت "حوزوی شدن سیاست و دولت در ایران" می‌توان توضیح داد. به عبارت دیگر آخوندها تمامی تکنیک‌های دینی چون مکر، تقیه، انکار، کتمان، مصلحت و فرهنگ مبتذل حوزه‌ی علمیه را به ساختار دولت انتقال داده‌اند. این سازمان دینی جامعه‌ی سیاسی - دولتی فرم بخصوص شیوه‌ی انباشت صنفی - مذهبی بازاری و روحانی است. تقسیم قدرت سیاسی در نهادهای متفاوت حقوقی و نزاع‌های جناحی از یک طرف و حقه‌بازی آخوندی از طرف دیگر سبب تداوم نظام اسلامی می‌شوند زیرا همه دست‌اندر کار هستند و تصمیم می‌گیرند اما کسی مستقیماً و مشخص مسئولیتی به عهده ندارد. این فرم بخصوص سیاسی نظم سرمایه‌داری در ایران موجب توهم ناظرین ناآگاه به این و آن جناح می‌شود و از یک طرف زمینه‌ی مساعدی برای بازی آخوندها با اپوزیسیون متوهم ایجاد می‌کند و از طرف دیگر مانعی در مقابل سازمان‌دهی یک اپوزیسیون فراگیر، سرنگون طلب و لائیک می‌سازد.

بدیهی است که گسترش فقر عمومی برای نظامی که خود را نماینده‌ی مستضعفین جامعه می‌داند و تأیید سیاسی خود را نیز از آن‌ها می‌طلبد خطرناک است. با این وجود شورای نگهبان حاضر به تصویب اولین برنامه‌ی اقتصادی پنج ساله نبود زیرا به درستی اذعان می‌داشت که سیاست مدرنیزاسیون جایگاه سنتی - صنفی بازاری و روحانی را متزلزل خواهد کرد. این برنامه بعداً در مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حفظ جمهوری اسلامی تصویب شد. به عبارت دیگر برنامه‌ریزی اقتصادی نظام اسلامی آن‌گونه که "تئوری توتالیتراریسم" در نظر دارد نتیجه‌ی نگرش دنیوی و نقش پیشرو قشر حاکم برای مدرنیزاسیون صنایع و جامعه نبود بلکه به صورت ضرورت سیاسی بر اسلاميون تحمیل شد. به بیان مفهوم‌تر سران نظام اسلامی با فشار جنبش‌های اجتماعی از عرش به فرش کشیده شده و دنیوی شدند.

بر خلاف آنچه در "تئوری توتالیتراریسم" در نظر گرفته شده اسلاميون خواهان انهدام جامعه سنتی - دینی نیستند بلکه برنامه‌ی بازسازی آن‌را در سر دارند. طرح سیاست اقتصادی - کشاورزی نمونه‌ای برای اثبات این واقعیت است. در حالی که انقلاب سفید سازمان زراعی بُنه و صحرا و فرم واگذاری زمین به شیوه‌ی نسق را منهدم کرد و با سیستم مدرن بانکی سرمایه‌داری را در روستاها نیز رواج داد، نظام اسلامی سازمان سنتی - تولیدی بُنه را به شیوه‌ی مشاع باز سازی می‌کند.<sup>۱</sup> با وجود برنامه‌ریزی اقتصادی کارشناسان ایران توافق نظر دارند که نظام اسلامی در یک بحران اقتصادی اساسی است در حالی که نظام‌های توتالیتر برای رفع بحران اقتصادی به کسب قدرت سیاسی نائل می‌شوند.

۲) نکته‌ی بعدی بررسی نهادهای اجتماعی است. نمایندگان "تئوری توتالیتراریسم" توافق نظر دارند که سازمان اجتماعی توسط حزب توتالیتر طراحی و اعمال می‌شود. برنامه‌ی حزبی تمامی شئون اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی را تا بی اهمیت‌ترین نهادها در بر می‌گیرد. در "تئوری توتالیتراریسم" نه فعالیت نهادهای غیر دولتی در نظر گرفته شده، نه نهادهای دولتی قادر به فعالیتی خارج از برنامه‌ی حزبی هستند و نه جنبش‌های

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰):, ebd., S. ۲۳۹ff., ۴۳۶ff.

نظام اسلامی به طور مداوم تبلیغات تداوم جنگ تا پیروزی را سازمان می‌داد. در حالی که علمای شیعه از خدمت نظام وظیفه معاف بودند بدون کوچک‌ترین اثری از عذاب وجدان کودکان را با تبلیغات کذب دینی به مدت هشت سال به روی محوطه‌های مین‌گذاری شده می‌فرستادند. اسلاميون حتا به غیبت کبری خاتمه دادند و امام زمان را بارها برای گمراه کردن سربازان به جبهه کشیدند. آن‌ها افزایش قربانیان جنگی را به عنوان شهدا موجب ارج و افتخار خود می‌دانستند. در سال ۱۹۸۸ عراق موفق به تولید راکت‌های میان برد شد. بعد از شلیک چهار راکت به تهران و قم برای اولین بار در دوران جنگ علمای شیعه به طور مستقیم تحت خطر قرار گرفتند. بعد از انهدام هواپیمای ایران‌ایر بر فراز خلیج فارس دیگر برای اسلاميون تردیدی باقی نماند که اگر به جنگ خاطمه ندهند آمریکا طرح اشغال ایران را خواهد ریخت. تقبل عهدنامه‌ی ۵۹۸ سازمان ملل برای آتش بس با عراق و کشتار زندانیان سیاسی بعد از حمله‌ی نافرجام "فروغ جاویدان" نشانه‌ی مصلحت‌گرایی سران نظام اسلامی بود تا به هر وسیله‌ای که شده تداوم نظام اسلامی و قدرت سیاسی خود را حفظ کنند. تمام سیاست‌های به نظر متناقض نظام اسلامی که به زبان روزمره‌ی سیاسی "شل کن سفت کن" نامیده می‌شوند با مصلحت‌گرایی اسلامی قابل توضیح است.

اضافه بر این در ارتباط با روینای فرهنگی، نمایندگان "تئوری توتالیتاریسم" توافق نظر دارند که رئالیسم سوسیالیستی در شوروی و فرهنگ فاشیستی به وسیله‌ی مدرن‌ترین وسایل ارتباط جمعی چون فیلم، تئاتر و موسیقی و با استفاده از پیشرفته‌ترین تکنولوژی ترویج می‌شدند. این رویناهای فرهنگی با سیاست مدرنیزاسیون نظام‌های توتالیتار هم از نظر زیبایی‌شناسی رابطه‌ای هماهنگ داشته‌اند و هم با شیوه‌ی زندگی ساکنین مجزا و منزوی شده شهری متناسب بوده‌اند. به عبارت دیگر برنامه‌ریزی نظام‌های توتالیتار برای ایجاد انسان نوین تمامی جنبه‌های اجتماعی - روانی را در نظر داشته است. همکاری گسترده‌ی نخبه‌گان فرهنگی با احزاب توتالیتار و محبوبیت توده‌ای آن‌ها نشانه‌ی "فرهنگی هماهنگ" است.

اسلاميون به وسیله‌ی انقلاب فرهنگی تشکیل امت اسلامی در ایران را طراحی کردند. تحمیل شیوه‌ی زندگی عشیره‌ای که نمونه‌های آن از تجربیات اهالی عربستان در قرن هفت میلادی استنتاج شده بودند مبدل به برنامه‌ی دولتی شدند. مبارزه با غرب‌زدگی،

یکی از دلایل مهم تداوم نظام جمهوری اسلامی همین فرم بخصوص سیاسی - دینی آن است و نه خوی توتالیتار آن. به بیان دیگر تداوم نظام اسلامی آن‌گونه که "تئوری توتالیتاریسم" در نظر گرفته وابسته به سازمان اردوگاه‌های نابودی و مونوپل تبلیغاتی برای نابودی حافظه‌ی تاریخی نیست. لازم به تذکر نیز است که با گسترش وسائل ارتباط جمعی در دوران گلوبالیسم تحقق مونوپل تبلیغاتی آن‌گونه که "تئوری توتالیتاریسم" در نظر دارد غیر ممکن است. به بیان مفهوم‌تر این "تئوری" نیازی به نقد ندارد زیرا توسط پیشرفت تکنولوژی مدفون شده است.

۳) نکته‌ی آخر بررسی رویناهای ایدئولوژیک و فرهنگی است. نمایندگان "تئوری توتالیتاریسم" توافق نظر دارند که ایدئولوژی نظام‌های توتالیتار سوسیال - داروینستی، مطلق‌گرا و دنیوی هستند.

ایدئولوژی جمهوری اسلامی اما سوسیال - داروینستی نیست، مصلحت‌گرا و دینی است. از دین اسلام نه دیدگاهی راسیستی و نه نگرشی برای مبارزات طبقاتی قابل استنتاج است. دین اسلام نه خواهان نابودی نژادهای "فرومایه" است و نه انگیزه‌ی انهدام طبقه‌ی خاصی را دارد. اسلاميون ایرانی خواهان ترویج دین اسلام و شیعه ۱۲ امامی هستند و بدون تردید برای تحقق این هدف از برنامه‌ریزی و اعمال ترور و توحش و یا ترویج جهالت - همان‌گونه که تاریخ ۵۰۰ ساله‌ی آن‌ها در ایران حکایت می‌کند - هیچ‌گونه شرمی ندارند. اما با ایمان به اسلام و پیامبر آن و اندکی احترام برای امامان شیعه، مشکل آن‌ها نیز حل شده است.

به همین اندازه مهم دیدگاه دینی و مصلحت‌گرای اسلاميون است که از قرآن و سنت استنتاج می‌شود. در سوره‌ی آل‌عمران از مؤمنین خواسته میشود که اگر از کفار می‌ترسند با آن‌ها دوستی کنند (۳؛ ۲۸). در سوره‌ی نحل حتا انکار خداوند مجاز است اگر با اجبار صورت گیرد (۶؛ ۱۰۶). در سوره‌ی محمد به مؤمنین هشدار داده می‌شود تا زمانی که در جهاد غالب هستند صلح نکنند (۴۷؛ ۳۳ تا ۳۵). به این ترتیب مصلحت‌گرایی در دین اسلام نگرشی درون ذاتی است و نه تنها تمامی شئون زندگی اسلاميون را در بر می‌گیرد بلکه تصمیم‌های سیاسی آنان و حتا مصوبات دولتی را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. برای نمونه همان‌گونه که در این نوشته نیز طرح شد

البته کشتار دگراندیشان و انسان‌ستیزی در نظام‌جمهوری اسلامی پدیده‌ای مداوم است. اما آیا درک این موضوع نیازی به "تئوری توتالیتراریسم" دارد؟ آیا سران نظام اسلامی انسان‌ستیزی را از هیتلر و استالین آموخته‌اند؟ هنگامی که آیت‌الله خمینی فتوای قتل زندانیان سیاسی را در سال ۱۹۸۸ برای تداوم نظم اسلامی صادر کرد او اجازه‌ی ترویج ترور و توحش را از سوی احزاب استنتاج کرد که کشتار مشرکین، مرتدین، منافقین و بیماردلان را سنت جاودانه و غیر قابل تغییر خداوند می‌داند (۳۳؛ ۵۹ تا ۶۱).

انسان‌ستیزی در دین اسلام پدیده‌ای درون ذاتی است و درک آن نیازی به "تئوری توتالیتراریسم" ندارد. کسانی که متوسل به این‌گونه "تئوری‌ها" می‌شوند و جمهوری اسلامی را فاشیسم مذهبی یا توتالیتر می‌نامند، از بحث پیرامون "دین مبین‌شان" طفره می‌روند، حافظه‌ی تاریخی - سیاسی را مغشوش می‌کنند، آب به آسیاب اپوزیسیون اسلامی می‌ریزند و با این شیوه‌ی شبه تحقیقاتی به ائتلاف‌های سیاسی خود با اسلام‌یون و نمایندگان اسلام در هجرت رسمیت می‌دهند و زمینه‌ی تبلیغاتی برای "تفسیرهای خوب" یا شاخه‌های دیگر دینی ایجاد می‌کنند.

"تئوری توتالیتراریسم" برای درک فاشیسم ایتالیایی، ناسیونال سوسیالیسم آلمانی و استالینیزم روسی تدارک دیده شده است. فقر تحلیلی این "تئوری" به مراتب برجسته‌تر می‌شود اگر کاربرد آن را نیز برای درک نظام‌های نامیده مورد پرسش قرار دهیم. منتقدین شناخته شده‌ی این "تئوری" چون مییر، گلاسنر، ینیکه، لوکس، روپنیک، فونکه و مرکالووا در تحلیل‌های چند جانبه‌ای - با وجود انگیزه‌های متفاوت تحقیقاتی - به این نتیجه رسیده‌اند که مشابه دانستن نظام‌های نامبرده جنبه‌ی تحقیقاتی ندارد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> vgl. Meyer, A. (۱۹۶۵): The Soviet Political System, New York, und  
vgl. Glaebner, G. J. (۱۹۹۹): "Totalitarismus" - Reflexion zu einer wissenschaftlichen und politischen Debatte, in: PROKLA, Heft ۱۱۵, ۲۹ Jg., Nr. ۲, S. ۲۵۵ff., Münster, S. ۲۶۶f., und  
vgl. Jäcke, M. (۱۹۷۱): Totalitäre Herrschaft - Autonomie eines politischen Begriffes, Berlin, S. ۲۴۴, und  
vgl. Luks, L. (۱۹۹۹): Bolschewismus, Faschismus, Nationalsozialismus - verwandte Gegner?, in: Totalitarismus im ۲۰. Jahrhundert, Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band ۳۳۶, Jesse, E. (Hrsg.), S. ۴۰۴ff., Bonn, und

تکنیک زدایی، مبارزه با شادی و وسایل تفریحی، ترویج مراسم عزاداری، سازمان‌دهی آپارتاید جنسی، جدایی مردان و زنان در اماکن عمومی و مراسم خصوصی، سازمان‌دهی دولتی مبارزه با فساد اخلاقی به شیوه‌ی "امر به معروف و نهی از منکر"، اجرای مجازات تعزیر در انتظار عمومی اصول این فرهنگ عشیره‌ای هستند.

اسلامیون به دلیل جهان‌بینی مدرن ستیز خود هیچ‌گاه برنامه‌ای برای ایجاد انسان جدید نداشته‌اند و تحمیل شیوه‌ی زندگی عشیره‌ای به شهروندان ایرانی برای تثبیت جایگاه سنتی - دینی آن‌ها و تضمین نقش سیاسی بود که به عهده گرفته بودند. بدیهی است که تحت چنین شرایطی همکاری میان نخبه‌گان فرهنگی و نظام اسلامی نیز ایجاد نمی‌شود. سران نظام اسلامی به "ناهماهنگی فرهنگی" در ایران اذعان می‌کنند. عقب نشینی فرهنگی آن‌ها از یک سو نشانه‌ی شناخت از این واقعیت و از سوی دیگر نشانه‌ی مطلحت‌گرایی است.

#### نتیجه:

برای درک فقر تحلیلی "تئوری توتالیتراریسم" باید آن‌را از جنبه‌های تحلیلی و ایدئولوژیک مورد نقد قرار داد. این "تئوری" ماهیت نظام‌های اجتماعی را بررسی نمی‌کند و به شرح و مقایسه‌ی فرم آن‌ها بسنده دارد. به بیان دیگر دولت به عنوان پدیده‌ای فلسفی - تاریخی با بستر ویژه اقتصادی - اجتماعی تحلیل نمی‌شود. از این رو این "تئوری" از نظام‌های متفاوت پدیده‌های مشابه می‌سازد. مقایسه‌ی نظام‌های منحصر به خود و تشبیه آن‌ها سبب عقیم ماندن "تئوری توتالیتراریسم" برای درک تحولات بخصوص در نظام‌های متفاوت اجتماعی می‌شود. انگیزه‌ی این نوشته ممنوعیت مقایسه نیست زیرا برای بررسی تحولات انباشت و فرم بخصوص سیاسی آن مقایسه از نظر زمانی ضروری است. اما مقایسه‌ی نظام‌های متفاوت از نظر مکانی یعنی جمع‌آوری وجوه مشابه آن‌ها نه تنها به شناخت ماهیت یک نظام کمکی نمی‌کند بلکه همان‌گونه که تشریح شد می‌تواند منجر به درکی اشتباه از فرم بخصوص سیاسی آن‌ها شود. انتقاد اساسی این نوشته به استفاده از "تئوری توتالیتراریسم" برای بررسی نظام جمهوری اسلامی همین است زیرا این "تئوری" هیچ‌گونه رابطه‌ی معقول و مقبولی با تجربیات نظم اسلامی در ایران ایجاد نمی‌کند.

کانگورهای مابقی" تلقی می‌کند. او جنبه‌ی تحقیقاتی "تئوری توتالیتراریسم" را کلاً نفی می‌کند زیرا از دیدگاه او زمانی که یک واژه این‌گونه نظام‌های متفاوت را در برگیرد به این معنی است که مفاهیم متفاوتی دارد.<sup>۱</sup> فریتس نمایندگان "تئوری توتالیتراریسم" چون فریدریش را مسبب فقر تحلیلی آن می‌داند زیرا با شیوه‌ای که آن‌ها اتخاذ کرده بودند با هر تحولی در کشورهای "سوسیالیستی واقعاً موجود" باید "تئوری" را نیز تغییر می‌دادند که مصداق تز توتالیتراریسم محفوظ بماند. بدیهی است که با این شیوه افزایش فقر تحلیلی زمانی منجر به انحلال نهایی "تئوری" خواهد شد.<sup>۲</sup>

بحث پیرامون فقر تحلیلی "تئوری توتالیتراریسم" محدود به منتقدین آن نمی‌شود و نمایندگان آن‌را نیز به ستوه آورده است. برای نمونه هرمت پیشنهاد می‌کند که فقط عوامل واقعی فرم توتالیتراریسم در جوامع مدرن به عنوان شاخص جمع‌آوری شوند و برای تشخیص این‌گونه نظام‌ها مورد استفاده قرار گیرند.<sup>۳</sup> سارتوری برای مشخص کردن "تئوری توتالیتراریسم" چاره‌جویی کرده است و میان دیکتاتورهای توتالیتار، اُتوریتار و معمولی تمایز قائل می‌شود. نگاهی به طرح او جمهوری اسلامی را در طبقه بندی دیکتاتورهای معمولی قرار می‌دهد.<sup>۴</sup>

پرسش ضروری است که چرا یک "تئوری" غیر تحقیقاتی این همه هوادار دارد. پاسخ این پرسش را باید در جنبه‌های ایدئولوژیک آن جستجو کرد. یک بررسی تاریخی از واژه‌ی توتالیتراریسم اثبات می‌کند که نظریه‌پردازان لیبرال - بورژوا مخالفان پروژه‌ی اقتصادی و رقبای سیاسی خود را توتالیتار می‌نامیدند. این واژه برای اولین بار توسط دو نظریه‌پرداز لیبرال ایتالیایی به نام‌های جیووانی آمندولا و پیرو جوبتی در سال ۱۹۲۳

<sup>۱</sup> vgl. Meyer, A. (۱۹۶۵): The Soviet Political System, New York, S. ۴۷۱, und (۱۹۶۹): The Comparative Study of Communist Political Systems, in: Fleron, F. J. (Hrsg.): Communist Studies and the Sozial Sciences, Chicago/IL. S. ۱۹۷f.

<sup>۲</sup> vgl. Fritz, ebd. ۳۱۶f.

<sup>۳</sup> vgl. Hermet, G. (۱۹۹۹): Vergangenheit und Gegenwart - Vom faschistischen und nazistischen Regime zum kommunistischen System, in: Totalitarismus im ۲۰. ... ebd. S. ۱۷۶ff., S. ۱۷۶

<sup>۴</sup> vgl. Sartori, G. (۱۹۹۹): Totalitarismus, Modellmanie und Lehren aus Irrtümern, in: Totalitarismus im ۲۰. ... ebd., S. ۵۷۲ff., S. ۵۷۹f.

"تئوری توتالیتراریسم" بخصوص بعد از کنگره‌ی بیستم حزب کمونیست شوروی، رفرم‌های اجتماعی در لهستان، تشکیل جنبش‌های اجتماعی در مجارستان و طرح سیاست رقابت مسالمت آمیز توسط خروشف وارد یک بحران تحلیلی شد زیرا نمایندگان این "تئوری" دیگر هیچ‌گونه رابطه‌ی معقولی میان ناسیونال سوسیالیسم آلمانی و نظام‌های پسااستالینیزم در اروپای شرقی نمی‌توانستند ایجاد کنند. هانا آرنه از این تحولات نتیجه‌ای قاطع گرفت. او طرح توتالیتراریسم خود را فقط منحصر به ناسیونال سوسیالیسم و استالینیزم دانست. فریدریش اما طرح خود را تغییر داد و با این شیوه‌ی غیر تحقیقاتی تمامی نظام‌های کمونیستی را تحت عنوان دیکتاتورهای توتالیتار قرار داد. او در طرح خود شاخص "سازمان امنیت تروریستی" را مبدل به "پلیس مخفی کاملاً پیشرفته" کرد.<sup>۱</sup>

کارشناسان غربی شوروی با این شیوه‌ی غیر تحقیقاتی مخالف بودند و "تئوری توتالیتراریسم" را ابزاری برای مبارزه با کمونیسم و "تولید غیر تحقیقاتی جنگ سرد" می‌نامیدند زیرا این "تئوری" قادر نبود تحولات کشورهای "سوسیالیستی واقعاً موجود" را از دوران استالین‌ستیزی تا طرح سیاست گلازنوست و پروسترویکا در شوروی توضیح دهد.<sup>۲</sup> برای نمونه میسر واژه‌ی توتالیتراریسم را "چند مفهومی" و برای "مقایسه‌ی

vgl. Rupnik, J. (۱۹۹۹): Der Totalitarismus aus der Sicht des Ostens, in: ebd., S. ۴۲۳f., und

vgl. Funke, M. (۱۹۹۹): Braune und rote Diktatoren - Zwei Seiten einer Medaille? - Historikerstreit und Totalitarismustheorie, in: ebd., S. ۱۵۲f., und

vgl. Mercalowa, L. A. (۱۹۹۹): Stalinismus und Hitlerismus - Versuch einer vergleichenden Analyse, in: ebd., S. ۲۰۰ff.,

<sup>۱</sup> vgl. Peterson, J. (۱۹۹۹): Die Entstehung des Totalitarismusbegriffs in Italien, in: ebd., S. ۹۸f., und

vgl. Kraushaar, W. (۱۹۹۹): Sich aufs Eis Wagen, in: ebd., S. ۴۹۲f., und

vgl. Maier, H. (۱۹۹۹): 'Totalitarismus' und 'politische Religionen', in: ebd., S. ۱۱۸ff., S. ۱۲۲f., und

vgl. Siegel, A. (۱۹۹۹): Der Funktionalismus als Sozialphilosophische Konstante der

Totalitarismuskonzepte Carl Joachim Friedrichs, in: ebd., S. ۳۲۱., und

vgl. Fritz, L. (۱۹۹۹): Unschärfen des Totalitarismusbegriff - Methodologische Bemerkungen zu Carl Joachim Friedrichs Begriff der totalitären Diktatur, in: ebd., S. ۳۰۵ff.,

<sup>۲</sup> vgl. Kraushaar, ebd., ۴۹۳f.,

vgl. Rupnik, ebd., S. ۴۲۴f., und

vgl. Jäcke, ebd., S. ۲۴۴

استفاده شد. این دو نفر با استفاده از واژه‌ی "سیستم توتالیترا" رژه‌ی فاشیست‌های ایتالیایی به سوی روم و تصرف قدرت مطلق سیاسی آن‌ها را توضیح می‌دادند. در سال ۱۹۲۸ جیووانی جنتیله وزیر سابق کابینه‌ی موسولینی از واژه‌ی توتالیتاریسم برای نقد دولت فاشیستی ایتالیا استفاده کرد. چندی بعد این واژه فراتر از ایتالیا در بریتانیا و بعد از آن توسط کارل اشمیت و ارنست فورست هوف در آلمان و آمریکا عمومیت یافت. یکی از نمایندگان سرشناس آمریکایی این "تئوری" فرانس بورکنا است که از "بیماری توتالیتاریسم" در اروپا صحبت می‌کرد، فاشیسم و کمونیسم را پدیده‌هایی مشابه می‌دانست و ایدئولوژی لیبرالیسم را آلترناتیو آن دو می‌خواند.<sup>۱</sup>

نمایندگان سرشناس این "تئوری" چون کارل یوآخیم فریدریش، زیبگنیو برژنسکی، ریموند آرون، ارنست نولته، کارل برآخر و اکهارد جسه از محافظه‌کارترین جناح‌های لیبرال هستند. بررسی تاریخی این "تئوری" و جایگاه سیاسی نمایندگان آن اثبات می‌کند که واژه‌ی توتالیترا نه به صورت تحقیقاتی بلکه به شیوه‌ی فحاشی سیاسی علیه مخالفین سرمایه‌داری و دولت‌های بورژوایی استفاده می‌شده و می‌شود.

همان‌گونه که کراوزهار به گونه‌ای قانع کننده شرح می‌دهد این "تئوری" برای مبارزه با کمونیسم بسیار موفق بود زیرا برای خنثی کردن کمونیست‌ها از یک طرف آن‌ها را ستون پنجم شوروی و مانند فاشیست‌ها معرفی می‌کرد و از طرف دیگر با این شیوه نه تنها پدیده‌ی ناسیونال سوسیالیسم را نسبی می‌نمود بلکه با ایمن ساختن ارزش‌های بورژوایی توافقی "ضد توتالیتاریسم" برای حکومت و ایدئولوژی بورژوایی به وجود می‌آورد.<sup>۲</sup> این دیدگاه برای هر کسی که به اردوگاه لیبرالیسم پشت کند چماق توتالیترا تدارک دیده است. "تئوری توتالیتاریسم" ایدئولوژیک است و برای مبارزه با مخالفان حکومت بورژوایی و نظم سرمایه‌داری مهیا شده. در نتیجه نمایندگان و نظریه پردازان این "تئوری" را می‌توان "میان‌روهای توتالیترا" نامید.

<sup>۱</sup> vgl. Peterson, J. (۱۹۹۹): ebd., S. ۹۵ff., und Kraushaar, ebd., S. ۴۹۲f.

<sup>۲</sup> vgl. Kraushaar, ebd., S. ۴۹۰f.



ناگفته نماند که پروژه‌ی "تحقق و گسترش تمدن" به کشورهای عقب افتاده تا اوایل قرن گذشته بهانه‌ای برای پیشبرد سیاست کلونیالیسم بود. برخی نظریه‌پردازان حقوق بین‌المللی حتی تا سال ۱۹۲۴ ایران را کشوری متمدن نمی‌دانستند<sup>۱</sup> و محمد رضا شاه نیز برنامه‌ی توسعه‌ی اقتصادی - اجتماعی را برای "پیش برد ایران به سوی دروازه‌های تمدن" متحقق می‌کرد.

این پرسش ضروری است که اصولاً تمدن چیست و چرا همه مدعی آن می‌شوند بدون آن که مضمون آنرا روشن کنند؟ بدیهی است که بررسی استراتژیک "برخورد و یا گفتگوی تمدن‌ها" هدف این نوشته نیست زیرا این کار از یک سو در کتاب "هانتینگتون و منتقدانش" انجام شده است<sup>۲</sup> و از سوی دیگر برای درک مقوله‌ی تمدن سازنده نیست و بحث را به همان ناکجاآبادی می‌کشاند که مورد نظر هانتینگتون و خاتمی است.<sup>۳</sup> به بیان دیگر شناخت روند تمدن و شناسایی تمدن ستیزان در ایران انگیزه‌ی این نوشته است.

نوربرت الیاس بنیان‌گذار ساختمان تئوری تمدن است. او برای تشریح روند تمدن، تحولات نهادهای اجتماعی (جهان بیرونی) و تغییر سازمان شخصی یا روحیه‌ی انسان (جهان درونی) را مورد بررسی قرار می‌دهد. از دید او تمدن نه تولید منطقی انسان و نه نتیجه‌ی یک برنامه‌ریزی درازمدت است، زیرا این پروژه قرن‌ها به طول انجامیده و از قشری به قشر دیگر و از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است<sup>۴</sup> روند تمدن به شیوه‌ی کورکورانه و ناخودآگاه از وابستگی‌های همه جانبه‌ی اجتماعی استنتاج می‌شود و همواره به خاطر دینامیسم تحولات اجتماعی به صورت روند باقی می‌ماند و هیچ‌گاه به یک وضعیت ختم نمی‌شود. به بیان دیگر تمدن نه پدیده‌ای منطقی است و نه غیر منطقی. البته این موضوع به این معنی نیست که تمدن سازمان بخصوصی ندارد و یا این که

<sup>۱</sup> vgl. Rigaux, Francois (۱۹۹۱): Reflexion über eine neue Weltordnung, in PROKLA Nr. ۸۴, S. ۳۸۴ff., Münster, S. ۳۸۸

آمقایسه، مجتبی امیری (مترجم و ویراستار) (۱۳۷۴): هانتینگتون و منتقدانش، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران  
آمقایسه، چنگیز پهلوان (۱۳۸۰): تمدن، اسن (آلمان)

<sup>۴</sup> vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): Über den Prozess der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft - Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bd. II, ۱۵. Auflage, ۱. Auflage ۱۹۷۶, Frankfurt/Main, S.

## تمدن و تاریخچه‌ی تمدن ستیزی در ایران

فروپاشی کشورهای "سوسیالیستی" مسبب یک بحران پارادایم سیاسی - تحلیلی برای درک سازمان جهانی و روند مناسبات بین‌المللی شد. برخی از نظریه‌پردازان بورژوازی - غافل از حماقت خود - مدعی شدند که تاریخ به پایان مثبتی رسیده است و پایان دوران ایدئولوژی‌ها را اعلام کردند. با تمسخر مدعی شدند حال که تشکیل "امپراتوری ایزدی" روی زمین دیگر ممکن نیست اما در مقابل کمونسیم بدلی مشخص یعنی اقتصاد سرمایه‌داری و سیاست دولت قانونمند بورژوازی به عنوان فرم مناسب دمکراسی لیبرال تثبیت شده است.<sup>۱</sup> برخی دیگر بعد از بررسی انتقادی از چشم‌اندازهای ناگوار سرمایه‌داری خواهان متمدن ساختن آن شدند و راه حل ممکنه را در سازماندهی نهادهای جهانی جستجو کردند که معتمد و متعهد به کشورهای عقب‌مانده سیاست توسعه‌ی آن‌ها را برنامه‌ریزی و متحقق کنند.<sup>۲</sup>

برخی نظریه‌پردازان بورژوازی اما - آگاه از ضرورت دشمن خارجی برای تضمین تداوم نظم سرمایه‌داری جهانی و هویت یابی شهروندان برای تثبیت سیاست داخلی - به دشمن تراشی روی آوردند و از مقوله‌ی تمدن برای طراحی یک استراتژی نو سوء استفاده کردند. ساموئل هانتینگتون در رأس این دیدگاه، تمدن‌ها را از نظر جغرافیایی تقسیم کرد و "نبرد تمدن‌ها" را به عنوان مسئله‌ی آتی روابط بین‌المللی به بحث گذاشت.<sup>۳</sup> در همین دوران رئیس‌جمهور ایران اسلامی سید محمد خاتمی پرچم‌دار تمدن ایرانی شد. او با طرح "گفتگوی تمدن‌ها" نهادهای جهانی را مبهوت و با "جامعه‌ی مدنی" اپوزیسیون متوهم جمهوری اسلامی را حیران‌تر کرد.

<sup>۱</sup> vgl. Fukuyama, Francis (۱۹۹۲): Das Ende der Geschichte, Berlin und

مقایسه، گفتگو با فرانسیس فوکویاما (۱۳۸۱): پایان تاریخ - پرده‌ی دوم، مترجم فرامرز رستمی، در اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره‌ی ۱۷۵ و ۱۷۶، ص ۴۰ ادامه و

vgl. Anderson, Perry (۱۹۹۳): Zum Ende der Geschichte, Berlin, S. ۱۱ff., ۹۶ff.

<sup>۲</sup> vgl. Menzel, Ulrich (۱۹۹۱): Jenseits des Ost-West-Konflikts - Heit die neue Trilaterale USA-Japan-Deutschland ?, in PROKLA Nr. ۸۴ S. ۴۰۰ff., Münster.

<sup>۳</sup> vgl. Huntington, Samuel (۱۹۹۶): Der Kampf der Kulturen, München/Wien.

محیط‌های کاملاً خصوصی چون توالت و اطاق خواب منتقل می‌شوند. بروز ناگهانی احساسات و طرح نامناسب علائق انسانی به کنترل عقل در می‌آیند و همواره محدودتر، مستحکم‌تر و توسط ارزش‌های پذیرفته شده‌ی اجتماعی یک‌نواخت‌تر می‌شوند.<sup>۱</sup> هراس از انزوا و کاهش ارج در جامعه قوی‌ترین محرک‌هایی هستند که اجبارهای اخلاقی - اجتماعی را به اجبارهای فردی مبدل می‌کنند.<sup>۲</sup>

تحولات "جهان درونی" انسان منجر به مناسبات و روابطی می‌شوند که جامعه‌ی برجسته‌ی داربار را در قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی منحصر می‌کند. در این راستا شاه نقشی اساسی دارد. او برای تثبیت روند تمدن از یک سو قشر اعیان را از نظر اخلاقی زیر فشار قرار می‌دهد و از سوی دیگر منافع مادی - اجتماعی آن‌ها را تضمین می‌کند. شاه به این شیوه قشر اعیان و طبقه‌ی فئودال را منضبط کرده و ارتقاء اخلاقی آن‌ها منجر به تثبیت جایگاه اجتماعی‌شان می‌شود. با تحقق و تحکیم این سیاست مزدوران جنگی به مرور زمان مبدل به شوالیه‌های درباری می‌شوند.<sup>۳</sup> همچنین ملکه در این راستا نقشی مهم ایفا می‌کند. در حضور او همه موظف به کنترل احساسات و کرداری شایسته‌ی دربار هستند. تحولات "جهان درونی" به دلیل وابستگی‌های تنگاتنگ اجتماعی در طبقه‌ی حاکم ایجاد می‌شود و پیوسته به اقشار و طبقات دیگر انتقال می‌یابد. ایجاد واژه‌های ارزشی برای ارزیابی روابط اجتماعی چون "اخلاق شاهانه" یا "روابط درباری" انعکاس و نتیجه‌ی عمومیت روابط طبقه‌ی حاکم در زبان روزمره است.

الیاس برای تشریح روند تمدن و عمومیت روابط اجتماعی - درباری به کتاب آموزشی - اخلاقی اراسموس فون روتردام رجوع می‌کند. این کتاب در یک دوران بحرانی - گذاری از قرون وسطا به عصر نو برای تربیت یک پسر بچه‌ی درباری تدوین شده است. در واقع در دورانی که طبقه‌ی حاکم یعنی اقشار اعیان، طبقه‌ی فئودال و مزدوران جنگی در رکود بودند و رژیم مطلق‌گرا در اروپا فرم می‌گرفت. این پدیده‌ی بخصوص، به نمایندگان و نظریه‌پردازان قشر بورژوازی، روشنفکران و انسان‌گرایان امکان ارتقاء فرهنگی - اجتماعی می‌داد. به بیان دیگر کتاب اراسموس فون روتردام مخاطبین

<sup>۱</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۱۲

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۳۴

<sup>۳</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۶۷f.

انسان نمی‌تواند از این روند یک پدیده‌ی عملی و خردمندانه برای نیازهای اجتماعی ایجاد کند. در روند تمدن و با در نظر داشتن مکانیزم کورکورانه‌ی وابستگی‌های اجتماعی، همواره حوزه‌هایی برای سازمان‌یابی نوین روابط روحی - کرداری ایجاد می‌شوند. به این ترتیب نه تنها هدایت و دخالت در روند تمدن با طراحی قوانین میسر خواهد شد بلکه انتقال آن از قشری به قشر دیگر و از نسلی به نسل دیگر نیز تضمین می‌شود.<sup>۱</sup>

طبق بررسی الیاس برای درک روند تمدن باید تاریخ، ایده‌ها و شیوه‌ی تفکر انسانی تحلیل شوند. یعنی تغییرات روابط اجتماعی، سازمان کرداری و منابع روحی انسان در کل مورد تحلیل قرار گیرند.<sup>۲</sup>

پروژه‌ی تحقیقی الیاس بسیار برجسته است زیرا او نه روند تمدن را ارزشی بررسی می‌کند و نه آن را مختص به جوامع اروپایی می‌داند. مورد اساسی بررسی او کنترل احساسات و غرائز انسانی از یک سو و خردگرا یا عقلانی شدن جامعه از سوی دیگر است. به بیان دیگر تحلیل او مستدل به تحولات "جهان درونی" انسان و "جهان بیرونی" است. تحولات "جهان درونی" انسان نتیجه‌ی آغاز روند تمدن است. انسان همواره اعمال و کردار حیوانی را به عقب می‌راند و آن‌ها را به سلطه‌ی عقل در می‌آورد. کنترل غرائز انسانی و تعویض روابط اجتماعی نتیجه‌ی وابستگی تنگاتنگ و همه‌جانبه‌ی انسان‌ها است که همواره در روند تمدن پسندیده‌تر و تثبیت‌تر می‌شوند.<sup>۳</sup>

آغاز این تحولات از قرن هفت میلادی به بعد در جوامع اعیان و طبقه‌ی فئودال اروپا قابل ملاحظه است. برای نمونه قطعه قطعه کردن گوشت حیوانات از سر سفره به آشپزخانه منتقل می‌شود. اعمال احساسی و غرائز حیوانی با خجالت محدود می‌شوند.<sup>۴</sup> به این شیوه مواردی چون مدفوع و ارضای نیازهای جنسی از اماکن عمومی طرد و به

<sup>۱</sup> vgl. ebd.: S. ۳۱۲, ۳۱۶

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: S. ۳۸۹

<sup>۳</sup> vgl. ebd.: S. ۶۸, ۱۱۹, ۳۱۵

<sup>۴</sup> vgl. Elias, Norbert (۱۹۹۰): *ber den Proze der Zivilisation - Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Bd. I, ۱۵. Auflage, ۱. Auflage ۱۹۷۶, Frankfurt/Main, S. ۱۶۳

با کنترل علائق احساسی و غرائز انسانی همگام است و به این ترتیب تحولات "جهان بیرونی" با "جهان درونی" انسان همواره پیوسته می‌مانند.<sup>۱</sup>

تثبیت قدرت مرکزی نتیجه‌ی کشاکش و رقابت میان کلیسا، قشر اعیان و طبقه‌ی فئودال برای کسب ثروت اجتماعی است که از قرن ۱۲ میلادی به بعد آغاز شد.<sup>۲</sup> اما نقش اساسی حکومت مرکزی برای هدایت روند تمدن در دوران رنسانس ایفا می‌شود. در این دوره، میان جناح‌های متفاوت طبقه‌ی حاکم توازن قوا ایجاد شده و دربار قرارگاه آرامش است. تقسیم قدرت میان اعضای دربار و ارکان سیاسی از یک سو و غیر متمرکز کردن قدرت نظامی از سوی دیگر سبب تحکیم دولت مرکزی می‌شود. این پدیده در مناطق پروتستان به وسیله‌ی دانشگاه‌ها و مدارس نهادینه، و با ایجاد ائتلاف جدید چون کارمندان دولتی و طبقه‌ی متوسط و مرفه تثبیت می‌شود. در حالی که ائتلاف جدید پروتستان برای ترویج روابط متمدن اخلاقی - اجتماعی نقش اساسی را ایفا می‌کنند، در جوامع کاتولیک درباریان و کلیسا مانند گذشته نقش مهم‌تری را نسبت به دانشگاه‌ها و مدارس به عهده دارند.<sup>۳</sup>

سازمان و تحکیم دولت مرکزی به عهده‌ی شاه است. او سران عشایر را یکی بعد از دیگری از میان می‌برد و افراد مورد اعتماد خود را جایگزین آن‌ها می‌کند. دیپلماسی و موذی‌گری در دربار به مرور زمان بر سیاست جنگ‌آوری و ستیزه‌جویی پیروز می‌شوند. به این شیوه نقطه‌ی گریز از مرکز دولت مبدل به نقطه‌ی ثقل و تمرکز می‌شود و تثبیت قدرت مرکزی را تضمین می‌کند. مالکیت غیر متمرکز زمین در نظام فئودالی و قدرت متمرکز دولتی مکمل همدیگراند. با نهادینه شدن و ارتقاء اجتماعی طبقه‌ی متوسط شهری محور قدرت سیاسی - اجتماعی نیز از دربار به جوامع ملی - شهروندی منتقل می‌شود. تضعیف جوامع درباری - اریستوکراتی ملت را قادر می‌کند که به عنوان محور قدرت مرکزی شکل گیرد.<sup>۴</sup>

بخصوصی داشت. این کتاب نه تنها به زبان‌های متفاوت اروپایی ترجمه و بارها تجدید چاپ شد بلکه در مدارس برای تعلیم روابط اخلاقی - اجتماعی تدریس می‌شد.<sup>۱</sup>

ارزش‌های مقبول اجتماعی از شیوه‌ی تغذیه گرفته تا انتخاب لباس در مجالس عمومی مضمون این کتاب هستند. الیاس در یک بررسی تاریخی از کتاب‌های آموزشی - اخلاقی که بعدها منتشر می‌شوند نتیجه می‌گیرد که درجه‌ی کنترل احساسات و غرائز انسانی به مرور زمان شدت می‌گیرند و درجه‌ی خجالت همواره تشدید می‌شود. انضباط رفتاری - کرداری انسان به مرور زمان جنبه‌ی اخلاقی - اجتماعی می‌گیرد. به این شیوه سازمان "جهان درونی" انسان دستخوش تحولاتی شگرف می‌شود که خود را در زبان روزمره منعکس می‌کند.<sup>۲</sup>

تحولات "جهان درونی" انسان اما از تحولات "جهان بیرونی" مجزا نیستند. این دو پیوسته در کشاکش و مکمل همدیگراند. الیاس برای بررسی "جهان بیرونی" از یک سو تحولات نهادهای اجتماعی، افزایش تعدد، پیچیدگی، تنوع و مقبولیت آن‌ها را در نظر دارد و از سوی دیگر وظایف دولت را در روند تمدن تحلیل می‌کند.<sup>۳</sup>

زمینه‌ی مادی روند تمدن در اروپا اقتصاد مرکانتیل (کشاورزی و سرمایه‌داری تجاری روابط غالب اقتصادی هستند) است. طرح زیربنای اقتصادی، وابسته به یک برداشت درست الیاس از جامعه‌شناسی است زیرا حکام و فرمان‌روایان آنقدر مقتدر نیستند که بدون در نظر داشتن قوانین اقتصادی و نیازهای اجتماعی به آن شیوه جامعه را اداره کنند که می‌خواهند. اعمال سیاست غیر منطقی خود به خود با موانع اجتماعی و مقاومت مردمی مواجه خواهد شد. به همین دلایل سازمان یک بوروکراسی آگاه و خردگرا برای تنظیم، تحکیم و هدایت روند تمدن ضروری است. با در نظر گرفتن قوانین اقتصادی و نیازهای اجتماعی روند تمدن تحت نظر حکومت قرار می‌گیرد.<sup>۴</sup> تثبیت قدرت مرکزی

<sup>۱</sup> vgl. ebd.: Bd. I., S. ۹۴f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: Bd. I., S. ۴۸

<sup>۳</sup> vgl. ebd.: Bd. I., S. VIII

<sup>۴</sup> vgl. ebd.: Bd. I., S. ۵۵

<sup>۱</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۱

<sup>۳</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳

<sup>۴</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۶

انحصار برداشت مالیات موضوع دیگری برای تثبیت قدرت مرکزی است. تولید پول ملی و سازمان بازار داخلی سبب وابستگی همه جانبه‌ی انبوه مردم می‌شوند و شرایط رقابت مناطق پراکنده را مهیا می‌کنند.<sup>۱</sup> تضمین امنیت جانی و مالی شهروندان از طریق حکومت مرکزی از یک سو و داد و ستد صلح‌آمیز با مناطق پراکنده از سوی دیگر منجر به عمومیت ارزش‌های پسندیده‌ی اجتماعی و شیوه‌ی کنترل احساسی - غریزه‌ای شهروندان می‌شوند.<sup>۲</sup> الیاس برای تفهیم بهتر روند تمدن مناسبات جوامع پیچیده را طرح می‌کند. فراوانی خیابان‌ها، شدت حمل و نقل، سازمان شهری و زندگی در جوامع پر جمعیت سبب پیچیدگی مناسبات اجتماعی می‌شوند. کنترل احساسات، محاسبه و تنظیم دقیق رفتار اجتماعی از جمله عوامل ضروری هستند که انسان در این اوضاع پیچیده بتواند توسط آن‌ها بدون نقض قانون راه خود را بیابد.<sup>۳</sup>

اما کنترل احساسات و محدود کردن علائق شخصی فقط نتیجه‌ی هراس از قوانین جزائی - مدنی و یا تنبیه بدنی نیستند بلکه توسط سازمان اجتماعی و فشارهای نهادی - تربیتی چون خانواده نیز به انسان منتقل می‌شوند. بیم از انزوای شخصی و طرد اجتماعی، خودداری و کنترل علائق انسانی را به صورت اتوماتیسم کرداری از کودکی بر انسان تحمیل می‌کنند. در آغاز دوران نوجوانی احکام و مرزهای ممنوعه‌ی جامعه همواره تشدید و مبدل به بخشی از تربیت و شخصیت انسان می‌شوند.<sup>۴</sup>

در روند تمدن تمام انگیزه‌های احساسی و علائق غریزی به "جهان درونی" انسان منتقل می‌شوند. عامل این روند، افزایش وابستگی همه جانبه‌ی اجتماعی است. این که در روند تمدن، دین و تحولات دینی چون رفرماسیون در مسیحیت، پروژه‌ی روشنگری و بازنگری دینی چه نقشی را ایفا می‌کنند، نزد الیاس مبهم است. او در چند جا این نکته‌ی مهم را به طور مختصر طرح می‌کند. از یک سو رابطه‌ی تمدن و تدین را مفهوم می‌سازد و مدعی می‌شود که مسیحیت روند تمدن را حمایت می‌کند.<sup>۵</sup> از سوی دیگر

<sup>۱</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۳۶

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: Bd. I., S. ۲۷۸

<sup>۳</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۱۸f.

<sup>۴</sup> vgl. ebd.: Bd. I., S. ۲۵۸

<sup>۵</sup> vgl. ebd.: Bd. I., S. ۲۵۸

قدرت مرکزی تضمین امنیت مالی و جانی شهروندان را به عهده می‌گیرد و جامعه‌ی صلح‌آمیز و متمدن را سازمان می‌دهد. اجبار به صورت تنبیه بدنی فرم بخصوص خود را عوض می‌کند، در حالی که اجبار اقتصادی همچنان بین مالک و برده و یا نیمه برده باقی می‌ماند. به این شیوه زور و تنبیه بدنی دیگر بستگی به احساسات انسانی و یا غرائز شخصی ندارند بلکه فقط با نقض معیارهای تدوین شده‌ی دولتی اعمال می‌شوند. در اجتماع صلح‌آمیز کردار روزمره‌ی شهروندان بهبود می‌یابد، زیرا در حالی که خطر بروز ناگهانی اعمال زور شخصی در زندگی روزمره‌ی شهروندان محدود می‌شود امکان اعمال زور قابل محاسبه‌ی دولتی، انسان‌ها را منضبط می‌کند. از این رو الیاس نتیجه می‌گیرد که هر چه قدرت مرکزی مستحکم‌تر باشد به همان اندازه کنترل علائق احساسی و غرائز انسانی قوی‌تر است و زنجیر روابط اجتماعی برای جذب افراد طویل‌تر و وابستگی روزمره‌ی انسان‌ها عملاً شدیدتر می‌شوند. انسان با کسب امنیت اجتماعی نه تنها در مقابل حملات ناگهانی و آسیب‌های غیر منتظره مصون می‌شود بلکه رفتار غیر قابل محاسبه و علائق احساسی خود را نیز کنترل می‌کند.<sup>۱</sup>

در نتیجه تثبیت قدرت مرکزی منجر به تضمین امنیت شغلی و مالکیت می‌شود. خطر در جوامع صلح‌آمیز به مرور زمان قابل محاسبه و قوانین جزائی - مدنی برای تحقق حقوق شهروندان پسندیده‌تر می‌شوند. انتقال قدرت نظامی - اجرایی به پادگان و استفاده از آن در دوره‌های بحرانی مانند جنگ و ناآرامی، روابط روزمره‌ی اجتماعی را متأثر می‌کند. قوای مجریه‌ی پادگانی شده تهدیدی غیر مستقیم اما قابل محاسبه برای ناقضین قانون هستند، زیرا آن‌ها را از نظر روحی مدام زیر فشار می‌گذارند. در جوامعی که قدرت مرکزی تثبیت نشده، همواره در و دروازه به روی علائق احساسی و تصمیم‌های ناگهانی گشوده است. اعمال زور شخصی، ناگهانی و غیر معقول توسط مردان بر زنان، مالکین بر دهقانان، کارفرمایان بر کارگران روابط روزمره را تعیین می‌کنند. همان‌گونه که جانین از آزار و اذیت فرودستان لذت می‌برند، زمانی که قربانی فرادستان می‌شوند، متحمل زجر خواهند شد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۶

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۲۳f.

می‌شوند. روند تمدن این پدیده را به چنان شدتی بر انسان تحمیل می‌کند که پذیرفتن آن ناخودآگاه و اجتناب‌ناپذیر است. تفکیک "جهان درونی" انسان در دو جناح "خیرخواه" و "خودخواه" نشانه‌ی تثبیت روند تمدن است.<sup>۱</sup>

به این ترتیب "جهان درونی" انسان مبدل به حوزه‌ای برای کنکاش این دو جناح می‌شود. کشاکش بین انسان با انسان، دوست با دشمن، جانی با قربانی، فرادست با فرودست، غالب با مغلوب، احساس با منطق و علاقه با عقل مبدل به کشاکش مداوم میان جناح "خودخواه" با جناح "خیرخواه" در "جهان درونی" انسان می‌شوند.<sup>۲</sup> انقلاب یکی علیه دیگری، غلبه‌ی ترس بر علائق احساسی، هراس از تنبیه در برابر لذت، بیم از انزوا در برابر اعمال غرائز انسانی همواره موجب تشنج میان جناح "خیرخواه" و جناح "خودخواه" در "جهان درونی" انسان هستند.<sup>۳</sup> سرکوب مداوم درونی احساسات و غرائز انسانی برای حفظ و تثبیت جایگاه اجتماعی سبب ارضای بخشی از تمایلات و علائق انسانی به شیوه‌ی رویایی در دیدن و شنیدن و یا در خواب دیدن می‌شوند.<sup>۴</sup> به این شیوه روند تمدن بر "جهان درونی" انسان و روح او زخم‌های مهلک وارد می‌کند. در شرایط نامناسب این جراحات هیچ‌گاه مداوا نخواهند شد. در این حالت کنکاش مداوم جناح "خیرخواه" با جناح "خودخواه" در جهان درونی" انسان به صورت زخمی چرکین یا تزلزل شخصیتی و بیماری روانی نمایان می‌شود. در شرایط مناسب میان جناح "خیرخواه" و جناح "خودخواه" توازن قوا برقرار می‌شود و "جهان درونی" انسان آرامش می‌گیرد. تعادل شخصیت نشانه‌ی توافق این دو جناح است.<sup>۵</sup>

نتیجه‌ی تثبیت روند تمدن، دنیوی شدن و خردورزی انسان است. به این ترتیب همواره دست دین از دنیا مجزا می‌شود. ارزش‌های اخلاقی - اجتماعی دیگر وابسته به تفسیرهای دینی برای سازمان‌دهی طریقه‌ی زندگی دنیوی نیستند. انسان از تبعیت به عقلانیت می‌رسد و شیوه‌ی زندگی فردی خود و جامعه را متکی به ارزش‌های دنیوی -

<sup>۱</sup> vgl. Elias, ebd.: Bd. I, S. ۲۶۲, ۲۵۸

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۲۱f., ۴۰۰

<sup>۳</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۳۰f., ۴۰۰

<sup>۴</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۳۲

<sup>۵</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۳۴

تفاوت نهادهای پروتستان و کاتولیک را مد نظر قرار می‌دهد. البته این کوتاهی نتیجه‌ی شیوه‌ی بررسی او است. او با نقدی که بر جامعه‌شناسان و تاریخ‌نگاران دارد مشخص می‌کند که جامعه را باید در کل فهمید. از دید الیاس مجازات یا پاداش الهی هیچ‌گاه به تنهایی سبب ایجاد تمدن نمی‌شوند بلکه بر عکس هر دینی به همان اندازه متمدن است که جامعه یا قشری که آن‌را نمایندگی و از آن حمایت می‌کند.<sup>۱</sup>

ناگفته نماند که ماکس وبر تحولات "جهان درونی" انسان را نتیجه‌ی رفرماسیون در مسیحیت می‌داند. فرقه‌های متفاوت پروتستان چون کلونیسیم، پیتیسیم، متدیسم و غصل‌تعمیدی مبلغ خودداری و کنترل احساسات و علائق غریزی مؤمنین بودند.<sup>۲</sup> انشعاب در مسیحیت و توازن قوا بین واتیکان و فرقه‌های متفاوت پروتستان شرایط روشنگری را در دوران رنسانس پدید آوردند. بازنگری به دین در اروپا سبب شد که "دین الهی" در محدوده‌ی "خرد انسانی" قرار گیرد و از یک سو روند تحولات اجتماعی - دینی را به سوی تحکیم روش زندگی دنیوی منحرف کند و از سوی دیگر پایه‌های اجتماعی - خرافی را به لرزه در آورد.<sup>۳</sup> تبدیل منطق "جهان‌گریزی" (شهادت و دست تقدیر) به منطق "جهان‌سلطه‌ای" (مبارزه و اشتغال برای بهبود وضعیت اقتصادی - اجتماعی) نتیجه‌ی این تحولات است.

به هر صورت کشاکش مداوم "جهان درونی" انسان با "جهان بیرونی" منجر به تبدیل جبر اجتماعی به جبر فردی می‌شود و علائق غریزی - احساسی را به "جهان درونی" انسان منتقل می‌کند. با پیشروی روند تمدن نه تنها رفتار غیر مقبول شهروندان از "جهان بیرونی" حذف می‌شوند بلکه "جهان درونی" انسان از نو سازمان می‌گیرد. تشکیل بخشی کاملاً خصوصی و بخشی عمومی، رفتاری کاملاً فردی و رفتاری اجتماعی نتیجه‌ی سازمان نوین "جهان درونی" انسان است. افزایش تنوع و پیچیدگی جامعه از یک سو و کنکاش مداوم "جهان درونی" انسان با "جهان بیرونی" برای تطبیق رفتار فردی با روابط مقبول اجتماعی از سوی دیگر منجر به تفکیک "جهان درونی" انسان

<sup>۱</sup> vgl. ebd.: Bd. I., S. ۲۷۷

<sup>۲</sup> vgl. Weber, Max (۱۹۸۱): Die Protestantische Ethik I - Eine Aufsatzsammlung, (Hrsg.) Johannes Winkelmann, Tübingen.

<sup>۳</sup> vgl. Kant, Immanuel (۱۹۶۷): Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Berlin (ost).

شد.<sup>۱</sup> نتیجه‌ی تعمیم این نگرش ترویج ایدئولوژی سوسیال داروینیسیم و تحقق سیاست نژادپرستی است. به این ترتیب در دوران آلمان نازی تمامی غرائز حیوانی که طی قرن‌ها به "جهان درونی" انسان منتقل، محدود و یا سرکوب شده بودند به "جهان بیرونی" سرازیر شدند و بربریت هیتلریسم را آفریدند.

شناخت تئوری تمدن برای شناسایی تمدن ستیزی و عاملین آن در ایران ضروری است. الیاس با رجوع به تالکوت پرسون (بنیان‌گذار تئوری سیستم) به شیوه‌ای قانع کننده طرح می‌کند که جوامع متفاوت منابع مشابهی دارند و می‌توانند از آن‌ها در صورت نیاز استفاده کنند. به بیان دیگر هر ملتی با هر ترکیب طبقاتی قادر است که با شیوه‌ی بخصوص خود روند تمدن مخصوص به خود را سازمان دهد.<sup>۲</sup>

اواخر قرن نوزدهم ایران آستان تحولات بنیادی - اجتماعی بود. فقدان امنیت جانی و مالی همواره موجب هراس شهروندان می‌شد. ارتقاء یا سقوط در بوروکراسی، افزایش ارج اجتماعی یا ضرب و شتم ناگهانی و حتا به دار آویخته شدن شهروندان از نزدیکترین درخت ممکنه، در اقتدار غیر قابل کنترل و وابسته به احساسات آنی ناصرالدین شاه بود. انباشت ثروت نتیجه‌ی شایستگی و یا وابسته به محاسبه‌ی اقتصادی و یا فن‌آوری نبود، بلکه با چالپوسی و مودی‌گری در دربار و یا با قلدری و باج‌گیری در جامعه میسر می‌شد. ایران در این دوره توسط دولت‌های مقتدر روسیه و انگلستان غارت می‌شد و کالاهای ایرانی قادر به رقابت با کالاهای وارداتی نبودند. اداره‌ی گمرک نیز در انحصار دول خارجی بود. فقدان پشتیبانی اقتصادی از پیشه‌وران ایرانی منجر به ورشکستگی آن‌ها می‌شد. فزون‌تر ناصرالدین شاه بدون هیچ‌گونه مجوزی از یک سو وابسته به نیازهای آنی‌اش ثروت تجار را مصادره می‌کرد و از سوی دیگر از بانک‌های روسیه و انگلستان وام می‌گرفت تا هزینه‌ی هنگفت سفرهایش به اروپا را تأمین کند. او در مقابل انحصارات اقتصادی به این دو دولت واگذار می‌کرد. نتیجه‌ی تحقق سیاست دربار رکود اقتصادی، بحران بدهکاری و بحران سیاسی برای تحکیم استقلال کشور بود.

<sup>۱</sup> vgl. Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (۱۹۴۷): Dialektik der Aufklärung - Philosophische Fragmente, Amsterdam, S. ۴۵f., ۲۱۸ff.

<sup>۲</sup> vgl. Elias, ebd.: Bd. I., S. ۱۶۳, Bd. II, S. ۶۸, ۱۱۹, ۳۱۵, ۳۹۴

انسانی سازمان می‌دهد. انسان نه تنها به وسیله‌ی معیارهای دنیوی رفتار و مناسبات خود را ارزیابی می‌کند بلکه پاسخگو به جامعه است. از دید الیاس روند تمدن را نه با قوانین عقلانی یعنی فکر و برنامه‌ریزی فردی می‌توان توضیح داد و نه با قوانینی که آن‌ها را بتوان طبیعی نامید.<sup>۱</sup> در روند تمدن عاطفه و غریزه همواره به سلطه‌ی عقل در می‌آیند و انسان روابط عشیره‌ای - احساسی را پشت سر می‌گذارد. روابط عقلانی به صورت احکام تربیتی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و به مرور زمان خودپو و خودور می‌شوند. انتقال انگیزه‌های احساسی و علائق غریزی به "جهان درونی" انسان و تضمین "جهان بیرونی" صلح‌آمیز توسط انحصار قدرت، اسلحه و مالیات دولتی نتیجه‌ی قرن‌ها کشاکش انسانی - اجتماعی هستند که فقط با انقلاب فرانسه نهادینه شده‌اند.<sup>۲</sup>

به بیان دیگر دست‌آورد انقلاب فرانسه که به تدوین قانون اساسی لائیک انجامید تمامی این کشاکش تاریخی - فلسفی را در بر دارد. پیروزی و تحکیم پروژه‌ی تعقل یعنی کثرت‌گرایی، خردورزی دنیوی و سکولاریسم خود را در سه پایه‌ی قانون اساسی نمایان می‌کند: (۱) پوزیتیویته (قانون‌گذار انسان است)، (۲) لگالیته (شناخت قانونی حریم خصوصی) و (۳) لگیتیتمه (قانونمداری شهروندان).<sup>۳</sup>

با تحکیم و تثبیت کثرت‌گرایی برای اولین بار در تاریخ بشریت ممکن شد که حل و فصل درگیری‌های اجتماعی و تضادهای طبقاتی از اماکن اجتماعی به پارلمان منتقل شوند. روند تمدن در اروپا نتیجه‌ی پروژه‌های گسترده و تاریخی است که در طبقه‌ی حاکم شکل گرفت و به اقشار و طبقات دیگر رسوخ کرد. اما این به این معنی نیست که روند تمدن در اروپا با تمدن ستیزی یا توحش و بربریت مواجه نشد. اوج بربریت و انسان‌ستیزی در دوران ناسیونال سوسیالیسم آلمانی به وقوع پیوست. همان‌گونه که هورک‌هایمر و آدورنو در کتاب دیالکتیک روشنگری به درستی طرح می‌کنند زمانی که طبیعت مساوی با عقل قلمداد می‌شود، قوانین طبیعی مبدل به قوانین اجتماعی خواهند

<sup>۱</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۳۱۴

<sup>۲</sup> vgl. ebd.: Bd. II., S. ۲۳۰

<sup>۳</sup> vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۸۸): Theorie des kommunikativen Handels, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. I, ۳. Auflage, Frankfurt/M., S. ۳۵۱f.

ایران زمین هستند و غافل از بی‌هنری خود هنر را نزد ایرانیان می‌دانند و بس. حفظ تمامیت ارضی ایران را هدفی مقدس می‌شمارند و برای تحقق آن از سرکوب و کشتار ملت‌های دیگر این کشور شرمی ندارند. از عقب‌افتادگی اقتصادی ایران رنجورند، بدون این‌که دلایل آن‌را به گونه‌ای مستند و مستدل ارائه کرده باشند. ملت‌های دیگر را پست می‌شمارند و شدیداً عرب ستیزند. بی‌خردی آن‌ها تا حدی پیش می‌رود که فرهنگ و زبان فارسی را نیز بر ملت‌های دیگر ایران تحمیل می‌کنند.

جناح دوم اسلامیون هستند. آن‌ها مروج ترور و توحش‌اند و قرآن مانیفست آن‌ها است. متکی به اسناد بی اعتبار مدعی می‌شوند که ایرانیان با آغوش باز به پیشواز "دین مبین" رفتند و با دل و جان به آن گرویدند. اسلامیون مستند به آیات قرآن آنرا کلام‌الله و محمد را رسول‌الله و خاتم‌الانبیاء می‌دانند. از این رو اسلام را مناسب‌ترین دین برای تنظیم روابط اجتماعی - سیاسی تا روز قیامت می‌پندارند.

تعبدگرایی اسلامیون ریشه‌های عمیق تاریخی - فلسفی دارد. به بیان دیگر آن‌ها با پروژه‌ی تعقل در ستیزند زیرا کثرت‌گرایی، خردورزی دنیوی و لائسیسم از این دین قابل استنتاج نیستند. ضرورت کثرت‌گرایی، شناخت شهروند به عنوان فاعل مستقل جامعه و برابر با دیگر شهروندان در مقابل قوه‌ی قضایی است. اما در دین اسلام نابرابری به عنوان پدیده‌ی الهی و غیر قابل تغییر نهادینه شده است. نابرابری برده و برده‌دار، زن و مرد، کافر و مسلمان بارها در قرآن مطرح و بر روی آن‌ها تأکید شده است.<sup>۱</sup>

تعبدگرایی اسلامیون مانند شوینیس‌های فارس احساسی نیست بلکه نتیجه‌ی شکست پروژه‌ی خردگرایی در اسلام است. تناقض‌گویی پیامبر در قرآن از یک سو و سنت غیر متعارف او از سوی دیگر پروژه‌ی خردگرایی معتزلی را از بدو شروع آن محکوم به شکست کرده بود. به بیان دیگر شناخت، حفاظت و ترویج دین اسلام دیگر با رجوع به

بازگشت فارغ‌التحصیلان ایرانی از اروپا و سیر مهاجرت بیکاران به قفقاز منجر به آشنایی هر چه بیشتر ایرانیان با تمدن اروپایی شد. در این راستا نشریات خارج از کشور بسیار کوشا بودند. با وجودی‌که فقط یک در صد از شهروندان ایران سواد داشتند اما ضرورت قانونمند کردن دولت همواره در محافل سیاسی، که دوره‌ها نامیده می‌شدند، طرح شد و زبان به زبان گسترش و تعمیم یافت.<sup>۱</sup> از این رو شهروندان متمدن و متعقل ایران به ضرورت قانونمند و یا مشروط کردن دولت مستبد ناصرالدین شاه پی‌بردند. اما پروژه‌ی قانون اساسی مشروطه به عنوان دست‌آورد پروژه‌ی تعقل و نتیجه‌ی تحکیم روند تمدن در ایران با قشر محافظه‌کار و تعبدگرای کشور مقابل شد. این قشر را می‌توان به سه جناح تفکیک کرد.

جناح اول شامل شوینیس‌های فارس می‌شود. اعضای این جناح دچار یک بحران هویتی شدید هستند. از یک سو، اسطوره‌های "دوران شکوهمند تاریخ ایران زمین" موجب افتخار آنان است و از سوی دیگر، وضعیت هبوط آخرین سده‌های کشور منجر به سرافکنندگی آنان می‌شود. پیوند تاریخ باستان و معاصر ایران را به درستی درک نمی‌کنند و به این سبب به تحریف تاریخ می‌پردازند. نه قادر به تجدید "شکوه گذشته" هستند و نه به برزخ موجود خو گرفته‌اند. سرافکننده از شکست ساسانیان در برابر اعراب به نستالژی "تمدن هخامنشی" پناه می‌برند و دوران مقابله‌ی فرهنگی با اعراب را در اوایل هزاره‌ی گذشته، "عصر زرین فرهنگ ایران زمین" می‌نامند. پذیرش اسلام در ایران را نتیجه‌ی ترس و اجبار به پرداخت جزیه می‌دانند. برای ارضای روحیه‌ی شکست خورده‌ی خود از کتاب سوزانی اعراب در ایران ناله و شکوه می‌کنند، بدون این‌که بعد از گذشت ۱۳ قرن ارمغانی فرهنگی، مداوم و مستقل از دین اسلام ارائه داده باشند. کورش را بنیان‌گذار تمدن و حقوق بشر می‌پندارند و دین زرتشت را مظهر نیکی می‌دانند، بدون آن‌که نقدی بر سازمان فروبسته‌ی این دوران داشته باشند. گفتار خود را با اشعار فردوسی مستدل می‌کنند و به زبان فارسی می‌نازند، بدون این‌که انتقادی به واژه‌های همانند و حروف نوشتاری عربی داشته باشند. عاجزانه پی‌گیر برهان انحطاط

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۱۱۴

<sup>۱</sup> مقایسه، علی میرفطروس (۱۹۹۹)، مقدمه‌ای در اسلام‌شناسی، جلد اول، چاپ دوازدهم، اسن (آلمان)، ص ۵۲ ادامه

و گناه قادر نخواهند بود که با رجوع به عقل و گزینش خرد تکالیف اسلامی را انجام دهند، به "راه راست" بروند و "امت اسلامی" را در ساختار توحیدی آن محفوظ کنند.

ادعای مجتهدین به عنوان قیم مسلمین با هدف هدایت "امت اسلامی" تا پایان غیبت کبری مستدل به انحصار آن‌ها از درک باطن دین و "حقیقت مطلق" است. کسب درجه‌ی اجتهاد برای درک باطن منابع دینی ضروری است و رساله‌ی عملی مدرک اجتهاد است که در آن لیاقت مجتهد برای رجوع و قیاس اثبات می‌شود. توافق یا اجماع مراجع تقلید شناخته شده برای کسب مجوز اجتهاد ضروری است. با این شیوه مراجع تقلید تفسیر منابع دینی را منحصر به علمای شیعه می‌کنند و از یک سو فرقه‌های دیگر اسلامی را مطرود و از سوی دیگر تشیع دوازده امامی را به صورتی هم‌گون محفوظ می‌کنند. محدودیت تعداد مراجع تقلید منجر به محدودیت تفاسیر دینی می‌شود و جایگاه اجتماعی و منافع مادی علمای شیعه (خمس و زکات) را به عنوان نایب امام تثبیت می‌کند.<sup>۱</sup>

بر خلاف شوینیس‌های فارس، اسلامیون در ایران همچون "دولت در دولت" نهادینه شده‌اند. ریاست دادگاه‌های شرع، اداره‌ی امور محضری، تدریس در مکاتب، سازمان‌دهی سفر زائران به شهرهای دینی موجب ارج اجتماعی آن‌ها هستند. حوزه‌های علمیه پشتوانه‌ی ایدئولوژیک "دولت در دولت" را تضمین و بازسازی می‌کنند. پیوند خانوادگی و اقتصادی علمای شیعه با بازاریون نه تنها سازمان اجتماعی اسلامیون را تحکیم بلکه پشتوانه‌ی مادی "دولت در دولت" را نیز تأمین می‌کند.<sup>۲</sup> به بیان دیگر سازمان اسلامیون در ایران مستحکم‌ترین مانع در مقابل روند تمدن است.

جناح سوم جریان‌های ملی - مذهبی را در بر می‌گیرد. گرایش آن‌ها به اسلام نه از حب علی بلکه از بغض عمر است. این جناح می‌کوشد که فرهنگ سیاسی ایران را سلطنتی - اسلامی (شیعه‌ی دوازده امامی) وانمود کند و آن‌را تبلور توافقی تاریخی - اجتماعی جلوه دهد. با این شیوه هرگونه آرمان برای سازمان نظامی نوین حتا در طرح

عقل ممکن نبود. از این رو شبیه دوران رنسانس، دین در محدوده‌ی عقل قرار نگرفت و بر عکس عقل در چنبره‌ی دین گرفتار آمد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب نزد اسلامیون اساس ایمان مبتنی بر پذیرش یک سلسله اصول تعبدی است. امری مستند به تعقل و با تکیه بر برهان عقلی پذیرفته نمی‌شود و همه‌ی مسلمین موظف به اطاعت و تسلیم به شریعت هستند. اسلامیون تفکیک میان "جهان درونی" انسان و "جهان بیرونی" را نمی‌پذیرند زیرا واژه‌ی "امت اسلامی" هر دو را در بر می‌گیرد. قانون‌گذار ملت نیست، بلکه الله است و هر گونه عصیان و نافرمانی در مقابل شریعت گناه کبیره محسوب می‌شود. عنصر اساسی این دین اسارت "جهان درونی" انسان در برابر استبداد الهی و آن کسانی که به نام الله حکومت می‌کنند است و اعمال شریعت مناسبات "جهان بیرونی" را برای حفظ "امت اسلامی" و به نام الله تنظیم می‌کند. ترس و تسلیم، وظیفه و تکلیف، بندگی و افتادگی شهروندان دکنترین سیاسی اسلامیون است. قرار دادن عقل در محدوده‌ی دین راه تحقیق را مسدود و پروژه‌ی تعقل را با مانع مواجه می‌کند. افزایش روابط همه جانبه‌ی اجتماعی منجر به کنترل احساس و انتقال علائق غریزی به "جهان درونی" اسلامیون نمی‌شود زیرا آن‌ها خود را نه به جامعه بلکه به الله متعهد و پاسخگو می‌دانند. به همین دلایل "جهان درونی" آن‌ها پیچیده و متنوع نمی‌شود و به تعقل دست نمی‌یابند. بدیهی است کسی که عقلش در محدوده‌ی دین قرار دارد و دینش مروج ترور و توحش است، "جهان بیرونی" را نا امن و متوحش می‌کند و برای جامعه فاجعه می‌آفریند.

تعبدگرایان اسلامی در ایران آموزشگاه اصولی را نمایندگی می‌کنند. اصولیون میان فکر و ذکر تفکیک قائل می‌شوند. فکر در محدوده‌ی دین قرار دارد و منحصر به مجتهد است، در حالی که مقلد به ذکر مسائل دینی بسنده می‌کند. به بیان دیگر مقلد برای شناخت از شریعت (تفسیر احکام) و انجام فروع دین (عبادت و یقین) نیازمند به مجتهد یا مرجع تقلید است. اصولیون مدعی هستند که مسلمین در دنیایی پر از هوس

<sup>۱</sup> من دلایل شکست خردگرایی در اسلام را در يك كتاب با عنوان «فلسفهي حقوق طبيعي و اسلام» بررسی کرده‌ام. آرمان و اندیشه جلد چهارم

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, ebd., S. ۸۶f., ۴۹۳f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۵۰۵f.



از قوای مجریه و مقننه بودند. به اشتغال رجال سیاسی در پست‌های متفاوت دولتی اعتراض می‌کردند و خواهان محدودیت دوران زمام‌داری و وزارت بودند. در مطبوعات خود برای تشکیل مدارس غیر دینی و آموزش بانوان تبلیغ می‌کردند. پشتیبان ادغام حقوق بشر در قانون اساسی مشروطه بودند. جایگاه اجتماعی آخوندها را به عنوان عاملین ارتجاع تخریب می‌کردند، در حالی که اسلاميون با تشکیل نهادهای "امر به معروف و نهی از منکر" به مقابله با مشروطه خواهان می‌پرداختند.

بعد از به امضاء رسیدن قانون اساسی توسط مظفرالدین شاه، اسلاميون و درباريون تبعدگرا به مبارزه با قانون اساسی روی آوردند. مراسم تاج‌گذاری محمد علی شاه بدون حضور نمایندگان مجلس برگزار شد. کابینه زیر نظر مستقیم او قرار داشت و وزرا به نمایندگان مجلس پاسخگو نبودند. مجلس، انجمن‌های مشروطه خواه و مطبوعات چنان دولت و دربار را زیر فشار قرار دادند که وزرا یکی بعد از دیگری در مجلس حاضر شدند و برنامه‌ی وزارت خود را به نمایندگان ملت معرفی کردند. در همین دوران بحث پیرامون ضرورت متمم قانون اساسی آغاز شد. اسلاميون موفق شدند، قانون اساسی مشروطه را مبدل به مشروعه کنند. متمم قانون اساسی دین رسمی ایران را شیعه‌ی دوازده امامی معین کرد و یک شورای پنج نفره از فقها را برای تأیید مشروعیت مصوبات مجلس در نظر گرفت. مشروطه خواهان در مقابل موفق شدند که برابری شهروندان در برابر قانون و آموزش و پرورش دولتی را که شامل زنان نیز می‌شد قانونمند کنند. نزاع در مورد آزادی مطبوعات و تشکیل نهادهای اجتماعی حتماً منجر به تکفیر مشروطه خواهان شد.<sup>۱</sup> قانون انتخاباتی موانع دیگری در مقابل تحقق کثرت‌گرایی ایجاد می‌کرد زیرا فقط کشاورزانی حق انتخاب کردن داشتند که حداقل ثروت آن‌ها به ۱۰۰۰ تومان می‌رسید. حق انتخاب تجار وابسته به داشتن حساب بانکی بود و عضویت کارگران و پیشه‌وران در اصناف ضروری محسوب می‌شد در حالی که زنان برای آرامش خاطر اسلاميون اصولاً حق شرکت در انتخابات را نداشتند.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۲۴

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۱۹

مبحثی آن‌را نه فقط کفر و طغیان بلکه غیر ایرانی و نامتناسب با تاریخ و سرشت شهروندان این سرزمین می‌داند.

جناح ملی - مذهبی زیر پوشش دربار سازمان‌دهی شده است و شامل چاپلوسانی می‌باشد که روزمره‌ی سیاسی را با "بله‌قربان، بله‌قربان" گویی به درباريون سپری می‌کنند. شاه در صدر دربار و به عنوان مظهر این قشر از یک سو عقده‌های شونیست‌های فارس را با رجوع به "تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی" ارضاء می‌کند و از سوی دیگر به عنوان ظل‌الله از منافع اسلاميون پاسداری می‌نماید. شونیست‌های فارس در عوض برای شاه مقبولیت تاریخی - دنیوی و اسلاميون برای او مشروعیت دینی ایجاد می‌کنند.

جناح‌های متفاوت قشر محافظه‌کار در ایران با وجود تمامی درگیری‌ها و رقابت‌ها در یک نکته‌ی اساسی با هم توافق نظر دارند. این قشر از پروژه‌ی تعقل یعنی کثرت‌گرایی، خردورزی دنیوی و لائسیسیسم منزجر است، زیرا شهروندان ایران را رمه می‌پندارد. محافظه‌کاران در مقابل انگیزه‌ی شهروندان برای تعیین سرنوشت خود پروژه‌ی تبعد را نمایندگی می‌کنند. کشاکش تبعدگرایان فقط مربوط به این است که چه جناحی در صدر خردستیزی قرار گیرد و به شیوه‌ی مناسب‌تری شهروندان ایران را مجبور به تبعیت کند. با وجود تمامی خود پسندی‌ها و کشاکش‌های جناحی، قشر محافظه‌کار در سرکوب تعقل‌گرایان توافق نظر دارد. تاریخ مبارزاتی صدهی گذشته ایران را می‌توان بدون اغراق تاریخ مبارزه‌ی تعقل و تمدن با تبعد و توحش نامید.

در دوران جنبش مشروطه شهروندان ایران با انگیزه‌ی بهبود و توسعه‌ی رفاه اجتماعی، عادلانه کردن تقسیم و توزیع دست‌آوردهای فنی و مادی جامعه و انهدام استبداد حاکم به میدان مبارزه آمدند. مشروطه خواهان تصویب قانون اساسی و استقرار نظام سیاسی - پارلمانی را وسیله‌ای برای تحقق این اهداف می‌دانستند. اسلاميون اما با انگیزه‌ی افزایش نفوذ سیاسی خود در دستگاه دولتی به میدان آمدند و خواهان تشکیل "عدالت خانه" بودند. مشروطه خواهان تشکیل مجلس شورای ملی را بر اسلاميون و درباريون تبعدگرا تحمیل کردند.<sup>۱</sup> انجمن‌های مشروطه خواه مبلغ استقلال قضاوت و قوه‌ی قضائیه

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۱۴ff.

بهانه‌ای شد که او با همکاری روسیه کودتا بر علیه مجلس را طراحی کند. بعد از تسخیر میدان توپخانه توسط قوای قزاق به سرکردگی افسر روسی لیاخف، محمد علی شاه مقرر کودتا را به باغ شاه انتقال داد. اسلامیون به دو دسته تقسیم شدند و بر علیه یکدیگر فتوای جهاد دادند. قزاق‌ها مجلس را به توپ بستند و نمایندگان مشروطه خواه را دستگیر و به باغ شاه بردند. محمد علی شاه دستور شکنجه و اعدام مشروطه خواهان را صادر کرد. نیروی انتظامی با پشتیبانی درباریون و اسلامیون در تهران، اصفهان، شیراز و آذربایجان انجمن‌های مشروطه خواه را یکی بعد از دیگری درهم کوبید و به آن‌ها درس تبعید آموخت. فقط در تبریز در خیابان امیر خیز مشروطه خواهان به سرکردگی ستارخان مقاومت کردند. آن‌ها به دلیل کمبود مواد غذایی حتا علف خوردند اما یوغ تبعید را نپذیرفتند. بعد از پنج ماه مبارزه‌ی مسلحانه تبریز را خیابان به خیابان از دست قوای انتظامی آزاد کردند، اسلامیون را از تبریز بیرون راندند و به جنبش مشروطه روحی دوباره بخشیدند. بعد از ورود ارتش روسیه‌ی تزاری به ایران، مشروطه خواهان در گیلان و فارس متمرکز شدند. این دو قوا راهی تهران شدند و در عرض سه روز پایتخت را تسخیر کردند. محمد علی شاه دست از پا نشناخته به سفارت روسیه پناهنده و بعد به قفقاز متواری شد. مشروطه خواهان فرزند ۱۱ ساله‌اش احمد را جانشین او کردند و شیخ فضل‌الله نوری را به دادگاه کشیدند و سپس او را در میدان توپخانه به دار آویختند. به این شیوه مشروطه خواهان درس عبرتی تاریخی به درباریون و اسلامیون تبعیدگرا دادند. اما با تمام جان‌فشانی‌های مشروطه خواهان مجلس شورای ملی به عنوان نهاد تمدن و تعقل در این دوران نتوانست در کشاکش جنگ جهانی اول و بعد از حمله‌ی روسیه به ایران دوام آورد.<sup>۱</sup>

پس از پایان جنگ جهانی ایران در حال فروپاشی بود. میرزا کوچک خان با حمایت "حزب کمونیست ایران" تشکیل "جمهوری شورایی گیلان" را اعلام کرد. شیخ محمد خیابانی "فرقه‌ی دمکرات آذربایجان" را تشکیل داد و آذربایجان ایران را "آزادستان" نامید. در جنوب "شورای مرکزی" مبارزات طبقاتی را سازمان می‌داد و موجب خشم دولت انگلستان می‌شد. کابینه‌ی سپهدار نه قادر به حفظ تمامیت ارضی ایران بود و نه

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۳۲ff.

با وجود تثبیت تعبد اسلامیون مشروطه خواهان را تکفیر می‌کردند. در صدر آن‌ها شیخ فضل‌الله نوری بود که با قانون اساسی در کل مخالفت می‌کرد. او به همراهی چندین مجتهد شناخته شده و ۱۰۰۰ نفر اوباش و طلبه در حرم شاه عبدالعظیم بست نشست و با دریافت ۷۰۰۰ تومان از دربار مقابله با مشروطه خواهان را سازمان داد. او هر روز به ۸۰ آخوند شکم‌پرست نهار و شام و روزی دو قرآن مقرر می‌داد. سفیر به شهرهای دیگر می‌فرستاد و نظریاتش را در نشریه‌ای به نام لایه منتشر می‌کرد. او با استناد به منابع دینی به درستی توضیح می‌داد که اسلام برابری مجتهد و مقلد، زن و مرد، کافر و مسلمان، عاقل و دیوانه را نمی‌پذیرد و مشروطه خواهان را همواره به صدور فتوای جهاد تهدید می‌کرد. مشروطه خواهان در مقابل، او و هوادارانش را "گاو مجسم" خطاب می‌کردند، زیرا آن‌ها نمی‌خواستند بپذیرند که مشروطه مشروعه نمی‌شود.<sup>۱</sup>

تبلیغات شیخ فضل‌الله نوری باعث شد که اوباش و طلاب با پشتوانه‌ی دینی به ضرب و شتم مشروطه خواهان و تعرض به انجمن‌ها و مجلس بپردازند. تعیین مقرر دربار به وسیله‌ی مجلس موجب تشدید کشاکش با تبعدگرایان شد. با حمایت محمد علی شاه و برخی از مجتهدین شناخته شده، اوباش و طلاب در میدان توپخانه چادر زدند. پای منبر و با پشتیبانی قوه‌ی مجریه به مجلس و مشروطه خواهان فحاشی کردند و به ضرب و شتم شهروندان و اقلیت‌های دینی پرداختند. درخواست آنان اعمال بی چون و چرای شریعت بود و مجلس را مکان کفرگویی می‌دانستند. محمد علی شاه نیز خواهان انحلال مجلس بود تا بساط استبداد را دوباره بگستراند. برخی اسلامیون مانند مجتهدین طباطبایی و بهبهانی با محمد علی شاه مخالف بودند. زیرا به وسیله‌ی قانون اساسی و متمم آن تبعیت از دربار و شریعت را نهادینه کرده بودند.

مجلس با پشتیبانی و حفاظت ۱۴۰۰۰ تا ۲۰۰۰۰ مشروطه خواه تن به خواست‌های درباریون و اسلامیون نداد. پایداری مجلس سبب شد که اوباش و طلاب میدان توپخانه را ترک کنند. محمد علی شاه به اجبار به قرآن سوگند یاد کرد که قانون اساسی مشروطه را محترم شمارد و رعایت کند. چندی بعد ترور نافرجام محمد علی شاه

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۲۵

علمای شیعه از وزارت قضائیه اخراج و فارغ‌التحصیلان امور قضائی جایگزین آنها شدند. "قانون مدنی" و "قانون تجارت" تصویب و عملی شدند. بوروکراسی به صورت ایالتی و ولایتی با ۱۰ استان از نو سازمان‌دهی شد و تحت کنترل دولت مرکزی قرار گرفت. اسامی عربی شهرها با نام‌های فارسی تعویض شدند و تاریخ شمسی جایگزین قمری شد. در فرهنگستان واژه‌های عربی به فارسی ترجمه شدند و موارد آموزشی و پرورشی تحت نظارت حکومت مرکزی قرار گرفتند. دانشگاه تهران برای تربیت کارشناسان و کارمندان ایرانی تأسیس شد. پوشش‌های دینی چون عبا و عمامه منحصر به آخوندها بود و حجاب اسلامی برای زنان و پوشیدن لباس محلی در اماکن عمومی ممنوع بودند. عشایر خلع سلاح و مسکون شدند. برگزاری مراسم ماه محرم محدود شد و از آن پس برای زائران کربلا، مکه و نجف دیگر ویزا صادر نشد. رضا شاه در ایام سال نو نه به قم بلکه به مشهد می‌رفت و بدون پیش‌نماز عبادت می‌کرد. او به این شیوه از یک سو ارزش دینی - اجتماعی حوزه‌ی علمیه‌ی قم را پائین می‌آورد و از سوی دیگر تأکید می‌کرد که در اماکن دینی و روزهای سنتی نمازگذاری بدون مجتهدین ممکن است.<sup>۱</sup>

در دوران سلطنت رضا شاه راه برای صنعتی شدن ایران هموار شد. ساخت راه آهن سراسری و توسعه‌ی راه‌ها شرایط افزایش داد و ستد در مناطق پراکنده‌ی کشور را ایجاد کردند. خلع سلاح عشایر و سازمان نوین قوای مجریه موجب ایجاد نظم عمومی و مناطق صلح‌آمیز در این دوران بودند. انحصار مالیات و تشکیل بانک ملی قدرت مرکزی را تثبیت‌تر کرد. اما تحکیم مونوپل قدرت سبب ایجاد هویت مشخصی برای ملت‌های متفاوت در ایران نشد، زیرا تحمیل فرهنگ و زبان فارسی بر اقلیت‌های ملی و جلوگیری از حق تعیین سرنوشت‌شان مانع این هدف بود. به بیان دیگر تشکیل دولت مقتدر مرکزی نه تنها نقطه‌ی گریز از مرکز کشور چند ملیتی ایران را خنثا نکرد بلکه آن را تشدید نیز کرد. سیاست داخلی رضا شاه ضربه‌ای اساسی بر سازمان "دولت در دولت" اسلامیون وارد آورد، ولی آن را کاملاً منهدم نکرد. به این شیوه سازمان صلح‌آمیز "جهان بیرونی" نمی‌توانست منجر به نهادینه شدن پروژه‌ی تعقل شود، زیرا

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۵۶f.

می‌توانست منافع انگلستان در ایران را تضمین کند. "کمیته‌ی آهنین" به سرکردگی سید ضیاءالدین طباطبایی و رضا میرپنج همراه با ۳۰۰۰ سرباز قزاق عازم تهران شدند و دولت را بدون مقاومت سرنگون کردند. رضاخان به عنوان وزیر جنگ تمامی جنبش‌های ملی - منطقه‌ای و عاملین آنها را یکی بعد از دیگری سرکوب کرد. "جمهوری شورایی گیلان" و "حزب کمونیست ایران"، "فرقه‌ی دمکرات آذربایجان"، جنبش کلنل پسیان در خراسان، قیام ماژور لاهوتی در آذربایجان، جنبش عشایر در کردستان و قیام اعراب در خوزستان توسط ارتش نو پای ایران به خاک و خون کشیده شدند.<sup>۱</sup>

جناح محافظه‌کار با رضاخان نماینده‌ی شایسته‌ای برای تضمین منافع قشری خود و حفظ تمامیت ارضی ایران یافت. بعد از این که او را از تشکیل جمهوری در ایران باز داشت شرایط تاج‌گذاری وی را مهیا کرد. مجتهدین شیعه چون ابوالحسن اصفهانی، عبدالکریم هائری و محمد حسین نائینی از بنیان‌گذاری سلسله‌ی پهلوی حمایت می‌کردند، زیرا نظام سلطنتی و رضا شاه را ضامن تداوم دولت شیعه‌ی دوازده امامی می‌دانستند. شوینیست‌های فارس نیز پشتیبان او بودند، زیرا اقتدار رضا شاه و قدرت دولت مرکزی روح سرخورده‌ی آنها را تسلی می‌داد و اسطوره‌های شاهان هخامنشی را به یادشان می‌آورد. به همین دلایل غیر منتظره نبود که فراکسیون وسیعی از محافظه‌کاران در مجلس از تاج‌گذاری او پشتیبانی کردند.<sup>۲</sup>

رضا شاه تحت فشار مبارزات ضد امپریالیستی و در کشاکش تعبدگرایی، آرزوهای شوینیست‌های فارس را کاملاً برآورده کرد. او با قراردادهای "میان دولتی" مرزهای ایران را تثبیت کرد. قرارداد بانک انگلستان و عهدنامه‌ی تلگراف ایران - انگلستان فسخ شد. قانون نظام وظیفه‌ی عمومی که طلاب را نیز در بر می‌گرفت به تصویب رسید و ارتش شاهنشاهی تا سال ۱۹۴۱ با ۱۲۵۰۰۰ سرباز تشکیل شد. صلاحیت دادگاه‌های شرعی محدود و "قانون اصول تشکیلات عدلیه" تصویب شد. صلاحیت امور محضری از آخوندها سلب شد و بوروکراسی حل و فصل این موارد را به عهده گرفت.

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۴۳ff.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۵۳ff.

ترور شخصیت‌های سیاسی و روشنفکران لائیک می‌پرداختند، بدون این‌که مورد تعقیب قوه‌ی قضائیه قرار گیرند.<sup>۱</sup>

با پایان جنگ جهانی دوم ایران دوباره مبدل به حوزه‌ی کشاکش دول قدرتمند جهان شد. رقابت متفقین برای کسب انحصار نفت شمال دیپلماسی شوروی را واداشت تا از تشکیل "جمهوری خودمختار آذربایجان" پشتیبانی کند. چندی بعد مانند "فرقه‌ی دمکرات آذربایجان"، "حزب دمکرات کردستان" نیز تشکیل "جمهوری خودمختار کردستان" را اعلام کرد. کابینه‌ی قوام به ناچار این دو جمهوری را به رسمیت شناخت و قراردادی را در ده نکته با آن‌ها منعقد کرد. افزایش نفوذ شوروی در ایران از یک سو و تشدید جنبش کارگری در شرکت نفت و مبارزات ضد امپریالیستی علیه انگلستان از سوی دیگر سبب نا رضایتی دولت بریتانیا بود.

از این رو برنامه‌ریزی و ایجاد اغتشاش در ایران توسط مستشاران انگلیسی امری غیر منتظره نبود. بعد از قیام عشایر در استان فارس قوام سیاستی نوین برگزید. او با ایجاد "حزب دمکرات ایران" و "اتحادیه‌ی سندیکاهای کارگران ایران"، نهادهایی ملی - مذهبی سازمان داد و سرکوب جنبش‌های اجتماعی را بعد از انعقاد پیش‌قرارداد نفت شمال با شوروی به عهده گرفت. بهانه‌ی تسخیر "جمهوری خودمختار آذربایجان" به وسیله‌ی ارتش تضمین امنیت انتخابات مجلس بود. در مبارزه‌ی مسلحانه در مجموع ۲۵۰۰ نفر از اعضای "فرقه‌ی دمکرات آذربایجان" جان باختند و یا به دار آویخته شدند. ۸۰۰۰ نفر محکوم به حبس، ۳۶۰۰۰ نفر محکوم به تبعید و ۷۰۰۰۰ نفر به شوروی گریختند. سران "جمهوری خودمختار کردستان" متعجب از فروپاشی سریع آذربایجان و متأسف از خودداری سیاسی - نظامی شوروی به پیشواز ارتش رفتند. اما این اقدام سبب نشد که آنان دستگیر و به دار آویخته نشوند.<sup>۲</sup>

در عرض چندین ماه جناح ملی - مذهبی موفق شد، جنبش کارگری را سرکوب کند و اعضای آن‌را به زیر زمین بفرستد. همچنین جمهوری‌های خود مختار را قلع و قمع کند و بار دیگر طوق تعبد بر گردن شهروندان ایران گذارد. سوء قصد نافرجام به محمد

رضا شاه در صدر افشار تبعدگرا مجلس شورای ملی را به نهادی نمایشی و بدون هیچ‌گونه استقلال برای قانون‌گذاری مبدل کرده بود. او جنبش‌های طبقاتی و ملی را یکی بعد از دیگری سرکوب کرد بدون آن‌که حل و فصل خردمندانه‌ی آن‌ها را در مجلس مد نظر داشته باشد. سیاست‌های رضا شاه موجب کشتار ۲۴۰۰۰۰ تن از شهروندان ایران در دوران اقتدار او شد.

در نتیجه فروپاشی سه روزه‌ی ایران پس از حمله‌ی متفقین در ایام جنگ جهانی دوم غیر منتظره نبود. سربازان نظام وظیفه به خانه‌های خود گریختند و عشایر دام‌دار دوباره روی به کوچ آوردند. زندانیان سیاسی پس از آزادی احزاب و نهادهای صنفی تشکیل دادند. آزادی مطبوعات از نو آغاز شد و نهادهای مدنی سازمان‌دهی شدند. مجلس بار دیگر به نهادی مستقل و قانون‌گذار مبدل شد. محمد رضا پهلوی به جانشینی رضا شاه در آمد و نقشی نمایشی بر عهده گرفت. اسلام‌یون نیز دوباره به میدان آمدند و به ترویج ترور و توحش پرداختند. سینه‌زنی، زنجیرزنی و قه‌زنی دوباره به راه افتاد و زائران راهی نجف، کربلا و مکه شدند.<sup>۱</sup>

با سرنگونی رضا شاه جناح ملی - مذهبی در صدر تبعدگرایی قرار گرفت. این دوران را می‌توان بدون مبالغه دوران قوام‌السلطنه و محمد مصدق نامید. اعمال سیاست‌های متناقض این جناح وابسته به ایدئولوژی آن است. قوام‌السلطنه در دوران زمام‌داریش تحت فشار جنبش‌های اجتماعی، "وزارت خواروبار"، "وزارت کار و اقتصاد ملی" را تشکیل داد. با سازمان "شورای صنعتی ایران" برای "شورای متحده‌ی مرکزی" طرف مقابلی ایجاد کرد که با مشورت همدیگر قانون کار و قراردادهای اشتغال کارگران را تدوین کنند. اما کابینه‌ی او اقدامی برای ایجاد امنیت اجتماعی نکرد زیرا سرکوب جنبش‌های اجتماعی منجر به تثبیت سیاست جناح ملی - مذهبی می‌شد. اعضای "حزب اراده‌ی ملی" و جریان‌های شوینستی و پان‌ایرانیستی به سرکوب جنبش کارگری، مزدوران مالکین به ضرب و شتم دهقانان، اعضای "سازمان فدائیان اسلام" به

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۷۱ff., ۱۸۳

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۱۷۸ff., ۱۸۷ff., ۱۹۲f.

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۶۹f.

طوق تعبد بر گردن نمی‌نهند. شاه هراسان از شورش مردمی دوباره پست نخست وزیری و وزرات جنگ را به مصدق محول کرد.

مصدق اما بیشتر به فکر تدارک سفر درباریون به خارج بود تا حل بحران صنعت نفت. زمانی که تاریخ سفر شاه اعلام شد، اسلامیون هراسیده اوباش را به سرکردگی شعبان بی‌مخ سازمان‌دهی کردند تا جلوی سفر او و همسرش ثریا را بگیرند. اهالی میدان و شهرنو با شعار "جاوید شاه" به خانه‌ی مصدق حمله ور شدند و در خانه‌ی او را شکستند. فرار مصدق منجر به نجات جان او شد.

مصدق در دوران نخست وزیری‌اش چنان وضعیتی ایجاد کرد که حتا اعضای جبهه‌ی ملی نیز دیگر در مجلس شرکت نمی‌کردند. مجلس نمی‌توانست تشکیل جلسه دهد، زیرا حداقل تعداد نمایندگان برای اجلاس حضور نداشتند. با وجود این فاجعه مصدق از شاه خواهان اختیارات تام به مدت شش ماه و انحلال مجلس برای حل مسئله‌ی نفت با انگلستان شد. محمد رضا شاه در حالی که برنامه‌ی کودتا در سر داشت، در خواست او را قبول کرد.

چندی بعد مصدق را عزل و ژنرال زاهدی را جانشین او کرد و به اروپا گریخت. مردم با آگاهی از فرار شاه به خیابان‌ها ریختند، مجسمه‌های شاهان پهلوی را به پائین کشیدند و بلوار شاه را بلوار جمهوری نامیدند.

گریز شاه از ایران اوج بحران قشر محافظه‌کار بود. ائتلاف درباریون و اسلامیون برای حفظ نظام سلطنتی پاسخی به این بحران شد که مصدق به عنوان نماینده‌ی جناح ملی - مذهبی ایجاد کرده بود. کابینه‌ی مصدق با برنامه‌ی کودتای آمریکا، به سرکردگی ژنرال زاهدی، با کمک دلارهای آیت‌الله بهبهانی و با شرکت اوباش میدان و شهرنو سقوط کرد.

با موفقیت کودتای ۲۸ مرداد دوران سیاه تعبد دوباره برای شهروندان ایران آغاز شد. بعد از بازگشت شاه به ایران اداره‌ی کار آگاهی زیر نظر ژنرال بختیار و با همیاری مستشاران آمریکایی برای انهدام اپوزیسیون سازمان‌دهی شد. خبرنگاران منتقد، افسران ناراضی، روشنفکران چپ، اعضای حزب توده و "حزب دمکرات کردستان" دستگیر و زندانی شدند. دکتر فاطمی وزیر امور خارجه دستگیر و اعدام شد. در مجموع ۵۴۸

رضا شاه بهانه‌ای شد که درباریون طوق تعبد را تنگ‌تر کنند. با وجودی که عامل ترور عضو "سازمان فدائیان اسلام" بود حکومت نظامی اعلام شد و تمامی روزنامه‌های منتقد ممنوع شدند. محمد رضا شاه در صدر تعبدگرایی فرصت را غنیمت شمرد و از مجلس سنا حق انحلال دو مجلس را کسب کرد.

تا سقوط کابینه‌ی قوام‌السلطنه در مجلس شانزدهم جناح ملی - مذهبی به بهترین وجه موفق به تحقق وظیفه‌ی سیاسی - تاریخی خود شد. بار دیگر درباریون و اسلامیون به میدان سیاسی باز گشتند. موفقیت هواداران دربار در انتخابات فقط به این دلیل بود که به مراتب بهتر از اعضای "حزب دمکرات ایران" تقلب می‌کردند. در مجلس شانزدهم جناح ملی - مذهبی تحت فشار مبارزات ضد امپریالیستی به نام "جبهه‌ی ملی" متفق شد تا در مقابل دربار برنامه‌ی ملی شدن صنایع نفت را متحقق کند. پشتیبانی اعضای جبهه‌ی ملی از بازگشت آیت‌الله کاشانی از تبعید و انتخاب او به ریاست مجلس از این رو بود که او بر خلاف مجتهدین شناخته شده‌ی این دوره با نفوذ انگلستان در ایران مخالفت می‌کرد. درباریون نیز حامی او بودند زیرا او در کمونیست‌ستیزی کاملاً جدی بود.<sup>۱</sup>

جناح ملی - مذهبی با وزارت دکتر محمد مصدق رهبری نوین یافت. این بار باج‌دهی به دول قدرتمند و یا به بیان دیگر "موازنه‌ی مثبت" برنامه‌ی دولت را معین نمی‌کرد، بلکه به جای آن "موازنه‌ی منفی" در دستور کار کابینه قرار گرفت. بعد از تصویب قانون ملی شدن صنایع نفت، دولت انگلستان ایران را بایکوت کرد و کشتیرانی در بنادر خلیج فارس را تحت کنترل خود درآورد. شدت بحران اقتصادی منجر به تشدید مبارزات طبقاتی شد. با وجودی که کارگران از ملی شدن صنعت نفت دفاع می‌کردند، کابینه‌ی مصدق قوانینی را برای سرکوب جنبش کارگری به تصویب رساند و قوای انتظامی در این راستا کوشا بود. بعد از گذشت ۱۵ ماه وزارت، مصدق موفق به حل اختلاف با انگلستان نشد. نزاع او با شاه برای کسب وزارت جنگ منجر به استعفای او از پست نخست وزیری شد. با برگزیده شدن قوام‌السلطنه به مقام نخست وزیری، قیام ۳۰ تیر به وقوع پیوست. در این جنبش مردم به محمد رضا شاه گوش‌زد کردند که

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۱۹۷f.

بعد از ناکامی امینی، اسدالله اعلم به سمت نخست وزیری رسید. طرح اصلاحی انتخابات انجمن های ایالتی و ولایتی کاسه‌ی صبر اسلامیون را لبریز کرد زیرا این طرح برای زنان و اقلیت‌های مذهبی نیز حقوق انتخاباتی قائل بود. اسلامیون به وسیله‌ی "هیئت مؤتلفه‌ی اسلامی" که شامل روحانیون و بازاریون می‌شد و زیر نظر شورای روحانیت قرار داشت چنان تبلیغاتی سازمان داد که اسدالله اعلم عقب نشینی کرد و طرح حق انتخاب زنان را نامتناسب برای ایران نامید. محمد رضا شاه بعد از ناکامی نخست وزیر فراندی را برای تأیید "برنامه شاه و مردم" که "انقلاب سفید" می‌نامید، در نظر گرفت. در حالی که روحانیت سلطنت خواه اصلاحات ارضی را مغایر با اسلام نمی‌دانستند "هیئت مؤتلفه" اعتصاب بازار را سازمان داد و در مساجد علیه "انقلاب سفید" تبلیغ کرد. حجت‌الاسلام خمینی که تا کنون به فتوای قتل این و آن برای "سازمان فدائیان اسلام" بسنده می‌کرد به میدان آمد و اصلاحات ارضی را توطئه‌ای علیه اسلام و روحانیت در ایران نامید. او برای مقابله با "انقلاب سفید" متوسل به مبتذل‌ترین مباحث روزمره شد و ارتجاعی‌ترین راه را انتخاب کرد. او بالای منبر به فحاشی به اقلیت‌های مذهبی (یهودها و بهایی‌ها)، شهروندان دول غربی و زنان متجدد پرداخت و آن‌ها را عامل فساد در "امت اسلامی" نامید. اعضای "هیئت مؤتلفه" قیام اسلامیون را در آستانه‌ی فراندی سازمان دادند که منجر به فاجعه‌ی ۱۵ خرداد شد. در این شورش ۱۰۰۰ نفر کشته و ۲۰۰ نفر روحانی، بازاری و اعضای جناح ملی - مذهبی دستگیر و زندانی شدند. خمینی چندی بعد از آزادی بحث پیرامون قانون کاپیتولاسیون (منع محاکمه و مجازات شهروندان آمریکا در ایران) در مجلس را به انتقاد کشید و آن‌را برنامه‌ای آمریکایی و مغایر با شریعت نامید. گستاخی خمینی این بار منجر به تبعید او به خارج شد. اسلامیون با ترور نخست وزیر وقت حسن علی منصور انتقام این عمل را گرفتند.

با انتصاب حسن نصیری به ریاست ساواک تعقیب و سرکوب اسلامیون تشدید شد. در دوران نخست وزیر هویدا سران "حزب ملل اسلامی" شناسایی و محکوم به زندان

افسر ارتش دستگیر، ۲۷ نفر اعدام و بقیه روانه‌ی زندان شدند. سازمان تروریستی "فدائیان اسلام" منهدم و اعضای آن محاکمه و اعدام شدند.

با کودتای ۲۸ مرداد افشار محافظه‌کار بار دیگر زیر پوشش شاه و دربار گرد هم آمدند. آیت‌الله بروجردی موفقیت کودتا را به محمد رضا شاه تبریک گفت و شاه در پیش چشم عموم دست او را بوسید. به این شیوه نمایندگان دربار و اسلام ائتلاف خود را جشن گرفتند و به مردم رسم تبعیت آموختند. مخالفان به اجبار به زیر زمین رفتند و نطفه‌ی مبارزه‌ی مسلحانه را علیه تعبدگرایان درباری گذاشتند.<sup>۱</sup>

ائتلاف محافظه‌کاران طولی نکشید زیرا سرمایه‌داری جهانی ایران را برای صدور سرمایه در نظر گرفته بود. طرح اصلاحات ارضی در مجلس نوزدهم برنامه‌ای برای ایجاد شرایط کلی تولیدی بود. مالکین هراسیده دست به دامان آیت‌الله بروجردی شدند و او اصلاحات ارضی را مغایر با شریعت اعلام کرد. آیت‌الله بهبهانی نیز با استناد به قانون اساسی اصلاحات ارضی را غیر قانونی دانست. محمد رضا شاه در نامه‌ای خطاب به آیت‌الله بروجردی یادآوری کرد که اصلاحات ارضی طرح بخصوصی نیست زیرا در تمام جهان عملی شده است. آیت‌الله بروجردی در پاسخ به او نوشت که در تمامی دنیا نظام سلطنتی نیز سرنگون شده است.

گشایش بیستمین مجلس مصادف با مرگ آیت‌الله بروجردی بود و به این صورت شرایط سیاسی برای طرح دوباره اصلاحات ارضی بهبود یافت. در این انتخابات اعضای "حزب ملیون" و "حزب مردم" و گروهی مستقل به نمایندگی علی امینی به مجلس راه یافتند. امینی پس از کسب سمت نخست وزیری با شعار "انقلاب سفید یا انقلاب سرخ" برای تحقق اصلاحات ارضی تبلیغ می‌کرد. ژنرال تیمور بختیار به سرکردگی مالکین موجب شورش خونینی در تهران و شهرهای استان فارس شد. تبعید او به عراق اما موجب حل بحران سیاسی نشد زیرا اصلاحات ارضی زمین‌های اوقاف را نیز در بر می‌گرفت. برای اولین بار در تاریخ ایران سازمان اسلامیون به عنوان نهاد "دولت در دولت" در خطر واقعی قرار داشت.

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۰۰ff.

اسلامیون مکار با عمامه و کروات، نگون‌بختی شهروندان ایران را در حسینه‌ی ارشاد طراحی می‌کردند.<sup>۱</sup>

محمد رضا شاه خودپسندانه به خود عناوینی چون "خدايگان"، "شاه شاهان"، "شاهنشاه آریامهر" و "بزرگ ارتش داران" می‌داد و از مردم تحت شعار "خدا، شاه، میهن" تبعیت بی‌چون و چرا می‌طلبید. واژه‌های ملت و مردم برای او بیگانه بودند زیرا شهروندان ایران را رمه می‌پنداشت. وقاحت و تعبدگرایی برای او حد و مرزی نداشت. پس از ۳۸ سال سلطنت و بعد از سرنگونی‌اش کتابی با عنوان "پاسخ به تاریخ" نوشت زیرا او نه به شهروندان ایران بلکه فقط و فقط به تاریخ پاسخ گو بود.

در دوران سلطنت محمد رضا شاه جنبش‌های اجتماعی، ملی و طبقاتی یکی بعد از دیگری سرکوب شدند بدون آن‌که حل و فصل مصالمت آمیز آن‌ها در نهادهای مدنی و مجلس در نظر گرفته شده باشند. بدیهی است که صنعتی شدن کشور و نوسازی اجتماعی به بخشی از آرمان‌های شهروندان پاسخ داد. بدیهی است که ایجاد نظم و امنیت و "جهان بیرونی" صلح‌آمیز اشتیاق شهروندان متمدن و متعقل را همواره فزون‌تر برای تعیین سرنوشت خود برانگیخت. اما نظام تعبدگرایی پهلوی از عهده‌ی پاسخ دادن به انتظارات مردم شهری عاجز بود. به همین دلیل مردم شریف و مبارز ایران نظام سلطنتی را در هم کوبیدند و تمدن قلبی خاندان پهلوی را به فاضل آب تاریخ روانه کردند.<sup>۲</sup>

در ببحوجه‌ی انقلاب نمایندگان ملی - مذهبی به دو جناح تقسیم شدند و به عنوان محلل برای رفع اختلافات اسلامیون با درباریون با شعار "هم شاه، هم خمینی" به میدان آمدند. جعفر شریف‌امامی بعد از کسب مقام نخست وزیری برای رضایت خاطر اسلامیون، تاریخ هجری شمسی را جایگزین تاریخ شاهنشاهی کرد، فرمان تعطیل کازینو ها را صادر و فروش مشروبات الکلی را محدود کرد. در همان هنگام هوایمایی در فرودگاه مهرآباد آماده پرواز شد که آیت‌الله خمینی را از تبعید به ایران بازگرداند. سرپیچی خمینی و تشدید جنبش‌های اجتماعی منجر به سقوط کابینه‌ی شریف‌امامی

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۶۹f.

<sup>۲</sup> vgl. ebd., S. ۲۸۱ff.

شدند. بیش از ۱۰۰ نفر از اعضای "هیئت مؤتلفه‌ی اسلامی" بازداشت، ۴ نفر به اعدام و ۹ نفر به حبس محکوم شدند.<sup>۱</sup>

اسلامیون و بازاریون تنها جریانی بودند که با دولت و برنامه‌های اقتصادی‌اش مقابله می‌کردند. بعد از افزایش قیمت نفت محمد رضا شاه سر مست از قدرت، "حزب مردم" و "حزب ایران نوین" را در "حزب رستاخیز" متحد کرد. شهروندان مسن‌تر از ۱۸ سال موظف بودند یا عضویت این حزب را بپذیرند و یا به خارج مهاجرت کنند. تبعیت از شاه به عنوان وارث "تاریخ ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی" و طراح "انقلاب سفید" ضرورت عضویت در این حزب بود و دیگران مشکوک به همکاری با "ارتجاع سیاه و سرخ" بودند.

اما مقبولیت تاریخی - دنیوی که "حزب رستاخیز" برای محمد رضا شاه ایجاد می‌کرد نمی‌توانست به تنهایی جایگاه او را به عنوان صدر قشر محافظه‌کار در ایران تثبیت کند. به همین دلیل او به فکر ایجاد مشروعیت دینی نیز برای خود بود. برای اثبات ایمان به اسلام به زیارت حج رفت. برای فریب عوام مدعی شد که دست امام رضا بر کمر او نقش شده است و حضرت عباس او را از افتادن به پرتگاهی نجات داده است. از یک سو سازمان اوقاف هزینه‌ی تحصیل طلاب را می‌پرداخت، قرآن آریامهری منتشر می‌کرد، سپاه دین سازمان می‌داد و در مدارس ۲۰۰۰۰ آخوند به تدریس فقه اشتغال داشتند. از سوی دیگر برای مبارزه با "ارتجاع سیاه و سرخ" و ترویج "اسلام لیبرال" حسینه‌ی ارشاد و دانشگاه‌های تهران تأسیس شدند. در حالی‌که مأموران ساواک دانش آموزان را برای انشائی انتقادی شناسایی و ضرب و شتم می‌کردند، در حالی که جوانان غیور و مبارز را دو زانو بر زمین می‌نشاندند و از آن‌ها برای تدریس تعبد به دیگران تواب می‌ساختند، در حالی‌که برای ارضای عقده‌های شاه مفلوک‌شان از آنان توبه‌نامه می‌طلبیدند و در حالی‌که مبارزین و نمایندگان پروژه‌ی تعقل را به بند می‌کشیدند و جانشان را می‌ستاندند، همه‌گونه امکانات برای اسلامیون دماغوگ و موحش ایجاد می‌کردند. در حالی‌که هر کتابی با محتوای روشنگری سانسور می‌شد

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۲۱۲ff.

به این شیوه اسلامیون قبل از انقلاب فرهنگ مرتجع، متعرض و مخرب خود را به جهانیان نمایش دادند.

سرکوب شهروندان اما بعد از سرنگونی محمد رضا شاه و رفراندوم جعلی اسلامیون ابعاد جدیدی گرفت. تمامی تمایلات حیوانی و علائق غریزی اسلامیون که با ایجاد "جهان بیرونی" صلح‌آمیز در دوران سلطنت به "جهان درونی" آن‌ها منتقل و محدود شده بود، بعد از فروپاشی نظام به "جهان بیرونی" سرازیر شد. اسلامیون این بار چنان درس عبرتی به تعقل‌گرایان دادند که چندی نگذشت که محمد رضا شاه برای ناظرین به صورت دولت مردی مصلح و انسان دوست در آمد. نه تعویض شیوهی تبعدگرایی، بلکه شدت و درجهی توحش آن ناظرین را مبهور کرده بود. همان‌گونه که در دوران سلطنت، اوباش در خیابان‌ها "جاوید شاه" می‌گفتند، اسلامیون با شعار "خدایا، خدایا تا انقلاب مهدی خمینی را نگه‌دار" به میدان آمدند. همان‌گونه که وزرای چاپلوس بر دست خونین شاه بوسه می‌زدند، رئیس‌جمهور اسلامی - سید ابوالحسن بنی‌صدر - بر دست خونین ناجی و مرجع تقلیدش - آیت‌الله خمینی - بوسه می‌زد و به این شیوه مروج فرهنگ تبعدگرایی بود. همان‌گونه که درباریون فراتر از قانون به رشوه‌خواری، اختلاس و فروش مواد مخدر مشغول بودند، اسلامیون دادگاه روحانیت را سازمان دادند که آخوندها دور از چشم مردم و فرای شریعت دست به هرگونه جنایت و جهالتی بزنند.<sup>۱</sup>

با تأیید قانون اساسی جمهوری اسلامی، تبعیت قانونمند و نهادینه شد. شورای نگهبان، مجلس خبرگان و ولایت فقیه موظف به سازمان‌دهی آن شدند. اسلامیون مراکز تعقل چون دانشگاه‌ها را به مدت سه سال بستند و فرزانه‌های فرهنگی و علمی را مجبور به تبعید کردند. استاد و دانشجو را موظف به تسلیم و تبعیت کردند و برای تضمین و پاسداری از تبعید، اوباش "خط امام" و "حزب‌الله" را در دانشگاه‌ها سازمان دادند. با ضرب توسری بر سر زنان روسری کشیدند و چادر بد حجابان را به پیشانی آن‌ها منگنه کردند. در زندان‌ها تواب ساختند و به مردم شیوهی تسلیم و رسم تبعید را آموختند. با استناد به آیه‌های "شریفه" و منابع دینی به زندانیان سیاسی تجاوز کردند و

<sup>۱</sup> vgl. ebd., S. ۳۱۳ff.

شد. کابینه‌ی نظامی نیز نه می‌توانست، انقلاب را سرکوب کند و نه قادر بود به بحران سیاسی - اجتماعی خاتمه دهد. بعد از ناکامی دولت نظامی بار دیگر نماینده‌ای از جناح ملی - مذهبی به پست نخست‌وزیری گماشته شد. شاپور بختیار بعد از کسب این مقام - در سنت تبعید - دست محمد رضا شاه را در ملاء عام بوسید و به آیت‌الله خمینی پیشنهاد کرد، که نهادی چون واتیکان در قم تشکیل دهد. جناح دیگر ملی - مذهبی از نایب‌السلطنه تهرانی گرفته تا نمایندگان "جبهه ملی" چون دکتر سنجابی و "نهضت آزادی" مانند مهدی بازرگان یکی پس از دیگری با هدف رفع اختلاف بین محمد رضا شاه و آیت‌الله خمینی به "توفل لوشاتو" سفر کردند و با شعار "الله اکبر، خمینی رهبر" باز گشتند.

در حالی که شهروندان متمدن و متعقل ایران با آرمان‌هایی چون برابری، آزادی اندیشه، عدالت اجتماعی و اقتصادی و استقلال سیاسی - اقتصادی از امپریالیسم به خیابان‌ها آمدند و تحقق این اهداف را در سرنگونی شاه و نظام سلطنتی می‌جستند، اسلامیون مکار با ایجاد "شورای انقلاب اسلامی" نهادی برای دولتی کردن تبعید و ترویج ترور و توحش سازمان دادند. این بار اما ایرانیان باید آداب و رسوم تبعدگرایی را به درستی می‌آموختند. آن‌ها باید هزینه‌ی هشتاد سال سرپیچی و مبارزه برای تعقل را می‌پرداختند. تسخیر هرگونه اندیشه‌ی رهایی، شکست هرگونه آرمان برابری، نفی هرگونه آرزوی عدالت خواهی، دشمن تراشی، شادی ستیزی و شهید پروی برنامه‌ای بود که اسلامیون موحش و متحجر برای شهروندان ایران تدارک دیده بودند.

تحکیم این برنامه اما بلافاصله بعد از سرنگونی محمد رضا شاه آغاز نشد. در آستانه‌ی انقلاب امامان جمعه هر یک از دیگری جاهل‌تر از منبرها مبلغ سرکوب مردم شدند و پشتوانه‌ی دینی آن‌را مهیا کردند. وحوش اسلامی و جوانان فریب خورده از حسینیه‌ها و مساجد به بیرون سرازیر شدند و به صورت زنان بی‌حجاب تیغ کشیدند، اسید بر چهره‌ی آنان ریختند و آن‌ها را روسپی نامیدند. همجنس‌گرایان را به خلوت گاه کشیدند و سلاخی کردند. به مراکز فرهنگی چون سینماها و خانه‌های جوانان حمله ور شدند، آن‌ها را به آتش کشیدند و کشتار انسان‌های بی‌گناه را سازمان دادند. هر چه که موجب اندکی شادی می‌شد و هر چه که شهروندان زیبا می‌دانستند، نابود کردند.



و "سربازان گمنام امام زمان" و تحت شعار "خمینی عزیزم، بگو که خون بریزم" به اغتشاش و ناامنی کشیدند.

به بیان دیگر اسلامیون نفس مبارزه را شکستند. تلفات جانی، خسارات مادی، زیان‌های اخلاقی و فرهنگی و عاطفی‌ای که شهروندان ایران متحمل شدند هنوز قابل محاسبه نیستند. حال اسلامیون بعد از ۲۴ سال تمدن ستیزی، سازمان‌دهی جنایت و جهالت، ترویج ترور و توحش با کمال وقاحت و بی‌شرمی نماینده‌ی تمدن ایرانی شده‌اند و در مجالس بین‌المللی در مورد آن نیز سخن می‌رانند.

#### نتیجه:

(۱) تاریخ مبارزاتی صد سال اخیر ایران را باید مبارزه‌ی تمدن و تعقل با توحش و تعبد نامید. مبارزه علیه توحش و تعبد پدیده‌ای جهان شمول و وابسته به تحولات "جهان درونی" انسان و ایجاد "جهان بیرونی" صلح‌آمیز است. از جنبش مشروطه تا خیزش‌های توده‌ای و جنبش کارگری موجود همه و همه نمودهای عینی طغیان جمعی علیه تعبدگرایان درباری و اسلامی‌اند. با وجود یک قرن مبارزه، پروژه‌ی تعقل بر تعبد و تمدن بر توحش در ایران هنوز پیروز نشده است و سرنوشت شهروندان متمدن در چنبره‌ی تمدن ستیزان اسلامی قرار دارد.

دست آورد اسلامیون آنقدر فاجعه‌آمیز است که قلم قادر به تشریح آن نیست. برخی دلایل شکست آرمان‌های انقلاب را نه در شرکت و رهبری اسلامیون تعبدگرا، بلکه در کلیت انقلاب جستجو می‌کنند. به همین دلیل دست به دامن سران نظام اسلامی شده و خواهان برگزاری رفراندم برای حذف سیاسی آن‌ها هستند. برخی دیگر دست به دامن اسلامیون در هجرت، برای سرنگونی نظام اسلامی می‌کوشند. اینان یکی مفلوک‌تر از دیگری پناه به تعبدگرایانی می‌برند که شهرتشان فقط و فقط به علت طراحی و سازمان‌دهی فاجعه‌ی "انقلاب اسلامی" در ایران است. این بی‌خردان که روزمره‌ی سیاسی خود را با ائتلاف با این جناح و آن جناح ملی - مذهبی سر می‌کنند نمی‌دانند و نمی‌فهمند که پروژه‌ی تعقل و کثرت‌گرایی با کمک تعبدگرایان متحقق نمی‌شود. همان‌گونه که پروژه‌ی خردورزی دنیوی و لائسیسیسم با همکاری اسلامیون به نتیجه نخواهد رسید.

حرمت انسان و انسانیت را شکستند. نسل آرمان‌خواه انقلاب را دو زانو نشانند و از آن‌ها برای پذیرش نظم نابرابر اسلامی بیعت گرفتند. اما تبعیت برای اسلامیون جاهل و جبار کافی نبود. آن‌ها می‌خواستند به مردم بیاموزند که اسلحه‌ای را حمل کنند و هزینه‌ی گلوله‌ای را پردازند که با آن جانشان را می‌ستانند و قبری را بکنند که در آن گمنام به خاک سپرده می‌شدند.

نوجوانان را در مدارس به عنوان بسیجی سازمان دادند و مجهز به کلید پلاستیکی بهشت برای صدور انقلاب کذب اسلامی آنان را به روی محوطه‌های مین‌گذاری شده فرستادند. با قربانی کردن آنان "خانواده‌های شهدا" را از یک سو همسنگر خود ساختند و از سوی دیگر ارزش‌های مقبول اجتماعی چون شجاعت و پایداری را مبدل به حماقت کردند. کودکان را برای جاسوسی والدین و نزدیکان‌شان فریب دادند و برای جنایات خود شریک جرم ساختند. بر سر ملت‌های رنج‌دیده که برای تعیین سرنوشت خویش مبارزه می‌کردند بمب ریختند و مجروحان جنگی را به جوخه‌های اعدام سپردند. دسته‌های "امر به معروف و نهی از منکر" سازمان دادند و روابط عشایر قرون وسطا را به شهروندان تحمیل کردند. جوانان غیور را برای عبرت دیگران در ملاء عام شلاق زدند و بر عکس سوار خر کردند و در شهر گرداندند و شخصیت و حرمت‌شان را شکستند. در اماکن عمومی دختران و زنان آرایش شده را ضرب و شتم کردند و بر لب‌های آن‌ها تیغ کشیدند. به مجالس عروسی حمله‌ور شدند و عروس و داماد را به جرم شادی و پایکوبی با افراد نامحرم به شلاق کشیدند. از یک سو ثروت کشور و دست آوردهای طبقه‌ی کارگر را به غارت بردند و زمینه‌ی فقر را ایجاد کردند. از سوی دیگر قربانیان این نظم نابرابر را به جرم تن فروشی به جوخه‌های سنگسار سپردند و یا به جرم دزدی دست و پاشان را قطع کردند. قائلین حرفه‌ای تربیت کردند و برای انهدام اپوزیسیون آنان را به خارج از کشور اعزام داشتند. با سازمان ترور و توحش، سانسور را به خود سانسوری مبدل کردند و حتا به خارج از کشور نیز بسط دادند. به این شیوه از یک سو به "جهان درونی" انسان‌ها رخنه کردند و حتا خلوت‌گاهی برای طرح ایده‌ی آزادی، آرزوی برابری، انسان دوستی و سرنگونی حکومت وحوش اسلامی باقی نگذاشتند. از سوی دیگر "جهان بیرونی" را مدام با کمک اوباش "حزب‌الله"

می‌ستاندند، مهدی بازرگان مبلغ "صبر انقلابی" بود. حماقت این جناح محافظه‌کار مربوط به دیدگاه متناقض‌اش است. همان‌گونه که هزیر قربانی "فدائیان اسلام" شد، همان‌گونه که مصدق قربانی نظام سلطنتی شد به همان شیوه نیز اعضای کابینه‌ی موقت دولت بازرگان هر کدام به شکلی قربانی نظامی شدند که خود شرایط ایجادش را مهیا کرده بودند.

۳) طرح‌های "برخورد تمدن‌ها" و "گفتگوی تمدن‌ها" پشتوانه‌ی تحقیقاتی ندارند زیرا در آن‌ها از مقوله‌ی تمدن برای طراحی برنامه‌های استراتژیک سوء استفاده می‌شود. خطوط گسل نه در میان تمدن‌ها، ملت‌ها و یا ادیان بلکه از یک سو میان تبعدگرایان و تعقل‌گرایان قرار گرفته است.

به این ترتیب که این خطوط میان حکومت‌های مستبد و ستمکار که به وسیله‌ی ترور، شهروندان را موظف به تبعیت می‌کنند و شهروندان متمدنی که برای حق تعیین سرنوشت خود مبارزه می‌کنند کشیده شده است. از سوی دیگر این خطوط بین تبعدگرایان قرار دارد یعنی میان حکومت‌های مستبد که حاضر به تبعیت از حکومت‌های قدرتمند جهان نیستند، کشیده شده است. به بیان دیگر نه حکومت‌های مستبد که حق تعیین سرنوشت را از شهروندان خود سلب می‌کنند و نه حکومت‌های قدرتمند جهان که برای تحقق اهداف اقتصادی و ایفای نقش هژمونیک خود دست به کشتار نیز می‌زنند، هیچ‌یک نماینده‌ی تمدن نیستند.

نمایندگان واقعی تمدن بیش از ۳۰۰۰ نهاد غیر دولتی و بدون مرزاند که برای تحقق حقوق بشر، بهبود و حفظ محیط زیست، مبارزه با مرگ اطفال، مبارزه با بیماری ایدز، توسعه‌ی اقتصادی، مبارزه با گرسنگی و سوء تغذیه مبارزه می‌کنند. به زبان ساده‌تر نه "برخورد تمدن‌ها" بلکه "برخورد تبعدگرایان"، نه "گفتگوی تمدن‌ها" بلکه "معامله‌ی تبعدگرایان" آن چیزی را مفهوم می‌کنند که هانتینگتون و خاتمی در نظر دارند.

در نتیجه نزاع آمریکا با وحوش اسلامی که تا کنون از آنها حمایت می‌کرد نه به منظور تحکیم تمدن، بلکه برای موظف کردن آن‌ها به تبعیت از نظم سرمایه‌داری جهانی و جایگاه هژمونیک ایالت متحده است. اینک در این معرکه اعضای سابق "حزب رستاخیز" خود را وارث جنبش مشروطه می‌دانند و از آمریکا در خواست سرنگونی

تحولات سیاسی - اجتماعی موجود در ایران به ناظرین حساس نوید می‌دهند که روند تمدن و تعقل بر تمدن‌ستیزان و و تبعدگرایان پیروز خواهد شد. بحران جمهوری اسلامی را نیز باید در همین پدیده جستجو کرد. نه فقط فقر، بیکاری، تن فروشی و اعتیاد بلکه و بخصوص تحولات "جهان درونی" شهروندان ایرانی نشانه‌ی بحران اسلامیون است. افزایش و پیچیدگی روابط همه جانبه‌ی اجتماعی منجر به تفکیک "جهان درونی" انسان در جناح "خیرخواه" و جناح "خودخواه" می‌شود. به بیان دیگر معیارهای ارزشی - اجتماعی وابسته به انسان هستند. نه این تفسیر و آن تفسیر دینی ملاک اخلاق‌اند و نه این مرجع و آن مرجع تقلید آن‌را نمایندگی می‌کنند. این برش روحی - اجتماعی به شیوه‌ای مناسب به زبان عامی - اسلامی هاشم آغاچری مطرح شده است: "مردم ایران میمون نیستند که تقلید کنند."

۲) در سازمان‌دهی پروژه‌ی تبعد جناح ملی - مذهبی در ایران نقش کلیدی ایفا کرده و می‌کند. در دو دوره‌ی حساس تاریخی یعنی بعد از سرنگونی رضا شاه و در آستانه‌ی انقلاب این جناح محافظه‌کار شرایط تثبیت تبعدگرایان درباری و اسلامی را مهیا کرد.

با سرنگونی رضا شاه شرایط برای ایجاد جمهوری دوباره مهیا شد. اما نمایندگان ملی - مذهبی تن به این امر ندادند. این جناح به مدت ۱۲ سال زمام امور را در دست داشت. "سازمان فدائیان اسلام" به ترور شخصیت‌های سیاسی و روشنفکران لائیک می‌پرداخت و روزنامه‌ی پرچم اسلام را نیز منتشر می‌کرد. بعد از قتل احمد کسروی و همکارش در دادگاه، برادران امامی بدون هیچ‌گونه مشکلی آن‌جا را با درشکه ترک کردند. یکی از وزرای کابینه‌ی قوام‌السلطنه به نام هزیر حتا از این دو قاتل جانبداری می‌کرد زیرا کسروی را ملحد و حکم قتلش را واجب می‌دانست. ترور رزم‌آرا نیز برنامه‌ی جریان‌های ملی - مذهبی بود. رئیس مجلس آیت‌الله کاشانی از قتل رزم‌آرا مسرور شد و خلیل تهماسبی را مجاهد و فداکار نامید بدون این‌که مورد تعقیب قضایی قرار گیرد. به همین صورت اعضای "حزب اراده‌ی ملی" و جریان‌های پان‌ایرانیستی به سرکوب جنبش‌های اجتماعی می‌پرداختند بدون اینکه دستگیر و مجازات شوند.

همین پدیده را می‌توان بار دیگر در دوران انقلاب مشاهده کرد. در حالی‌که اسلامیون به سرکوب مردم می‌پرداختند و در بیدادگاه‌های "انقلاب اسلامی" جان و مالشان را

جمهوری اسلامی را دارند. مانند آیت‌الله خمینی خواهان برگزاری رفراندوم برای تأیید نظام سلطنتی - اسلامی هستند. این‌گونه که روشن است این حضرات از یک سو در بحبوحه‌ی سیاسی از مردم "حق نشناس" ایران ندامت‌نامه می‌طلبند که چرا اصلاً محمد رضا شاه "خادم" را سرنگون کرده‌اند و از سوی دیگر قصد دارند که با تشکیل دوباره‌ی دربار، "رضا شاه دوم" را به صدارت جناح محافظه‌کار در ایران در آورند.

#### منابع :

رضا آیرملو (۱۳۷۸): مدینه‌ی فاضله‌ی ایرانی - از امام زمان تا امام زمان، یوته بوری، سوئد

رضا آیرملو (۱۳۸۰): زن در گرداب شریعت، سوئد

ناصر پاکدامن (۱۳۷۷): قتل کسروی، سوئد

اولین نکته طرح جایگاه اجتماعی زنان در دین اسلام است. اسلام مدعی هستند که "دین مبین" موجب بهبودی وضعیت اجتماعی زنان شده است. آن‌ها برای اثبات این موضوع به قرآن رجوع می‌کنند که زنده به گور کردن دختر بچه‌ها را ممنوع کرده است. مساوی دانستن یک مرد با دو زن سندی دیگر برای ارتقای جایگاه اجتماعی زنان نسبت به دوران قبل از اسلام است.

نگاهی به رابطه‌ی پیامبر اسلام با همسرانش و وضعیت اجتماعی زنان قبل از اسلام، صحت این ادعاها را مورد پرسش قرار می‌دهد. اولین همسر او خدیجه نام داشت. خدیجه چهل ساله، تاجر، با سواد و پیامبر شوهر سوم او بود. پیامبر اما در زمان ازدواج با خدیجه ۲۵ ساله، در استخدام خدیجه، بی سواد و خدیجه زن اول او بود. پیامبر تا سه سال بعد از مرگ خدیجه، مدت ۲۸ سال تک‌همسر ماند و پس از هجرت به چندهمسری رو آورد.

زناشویی چندهمسری به وسیله‌ی سوره‌ی نساء آیه‌ی ۳ برای مسلمین مجاز می‌شود که تعداد زنان رسمی آنان را به ۴ همسر محدود می‌کند. پیامبر اما در پایان عمرش ۱۳ زن رسمی و تعداد نامعلومی کنیز داشت، زیرا خداوند به او در سوره‌ی احزاب آیه‌های ۴۹ و ۵۰ حقوق ویژه‌ای می‌دهد. فقط او مجاز بود بیش از ۴ زن رسمی داشته باشد و میان آن‌ها تبعیض قائل شود. محمد نه تنها با استناد به آیه‌های ۳۶ تا ۴۰ همین سوره به وسیله‌ی وصلت با همسر پسرخوانده‌اش زینب، عرف اجتماعی را منقلب کرد، بلکه همسران او با استناد به آیه‌ی ۶ همین سوره "مادران مؤمنین" خطاب می‌شوند و از ازدواج مجدد بعد از مرگ پیامبر محروم می‌مانند. این‌گونه موارد منجر به انتقاد زن دیگر پیامبر عایشه از او می‌شود. عایشه طبق حدیث ابن سعد به پیامبر می‌گوید که «خداوند عاجل است که خواست‌های تو را برآورده کند»<sup>۱</sup>.

از این رو رضا آیرملو به درستی نتیجه می‌گیرد که «سنت چند زنی در اسلام از زمان رسول آغاز، با تکمیل مبانی شرعی به سنتی پایدار تبدیل، و نهایتاً به شکل حرمسراهای مشرق زمینی در کشورهای اسلامی منجر شد.» (صفحه ی ۱۵۹).

## معرفی و نقد کتاب "زن در گرداب شریعت" - نوشته‌ی دکتر رضا آیرملو

کتاب "زن در گرداب شریعت" نوشته‌ی دکتر رضا آیرملو استاد جامعه‌شناسی دانشگاه گوتنبرگ (سوئد) را در زمستان ۱۳۸۰ (۲۰۰۲ میلادی) انتشاراتی اینواند - لیتراتور منتشر کرده است. این کتاب در ۴۰۰ صفحه به نقد مباحث دو نظریه‌پرداز "انقلاب اسلامی"، دکتر علی شریعتی و آیت‌الله سید مرتضی مطهری، پیرامون مسئله‌ی زنان می‌پردازد. این کتاب پدیده‌ی آخوندیسم را با رجوع به مباحث این متکلمین اسلامی و منابع اولیه‌ی دینی، به خوبی مفهوم می‌کند. مخاطبین مطهری بخش سنتی جامعه‌اند، در حالی که علی شریعتی با بیانی شبه به مدرن جوانان و نوجوانان را در تیررس افکار اسلامی - ارتجاعی خود قرار می‌دهد. به بیان دیگر، پوشش عمده و یا کروات نه شیوه‌ی دفاع این متکلمین از اسلام را تغییر می‌دهد نه فرهنگ آخوندیسم آن‌ها را متأثر می‌کند. خردگرایی آخوندی آن‌ها را وا می‌دارد تا برای رضای خدا و "دفاع مقدس" از "دین مبین"، در مقابل پدیده‌ی مدرنیسم به هرگونه تحریف و فریب‌کاری در مورد جوامع مدرن غربی رو آورند و از فراخواندن مرجع‌ترین ارزش‌های سنتی و مردسالارانه، شرمی نداشته باشند.

استدلال و بررسی رضا آیرملو بسیار مفهوم و آموزنده‌اند. تعمیق تحلیل و تأکید بر تناقض‌گویی‌های اسلام‌یون، این کتاب را حتماً برای کسانی که با نقد مباحث دینی و شیوه‌ی دفاع متکلمین از اسلام آشنایی چندانی ندارند، بدون دردسر قابل استفاده می‌کند. زبان فارسی این کتاب بسیار روان است و بدون شک کارشناسی را که با زبان فارسی به شیوه‌ی تحقیقاتی سر و کاری ندارند، به حسادت وامی‌دارد.

زمانی که بر سر نتایج یک کتاب کنکاش نمی‌شود، دلیل بر بی‌ارزشی آن است. زیرا یا این کتاب بحث جدیدی را ارائه نمی‌دهد و تحلیل و نتایج آن عمومیت یافته است، یا نویسنده بی‌مورد سخن رانده و مسائل آن قابل طرح و بحث نیستند. لذا طرح چند نکته پیرامون نتایج این کتاب، وابسته به برجستگی و کیفیت آن است.

<sup>۱</sup> vgl. Paret, Rudi (۱۹۹۱): Mohammad und der Koran - Geschichte und Verkündigungen des arabischen Propheten, ۷. Auflage, Stuttgart, Berlin, Köln, S. ۶۶, ۱۵۰f.

- آن هم از ترس گرسنگی - محکوم می‌کنند. به نظر می‌آید در حالی که کشتار اطفال در کل مربوط به حاصل کشاورزی بوده، قربانی کردن دختران بیشتر جنبه‌ی دینی داشته است. مشرکین با استناد به سوره‌ی نحل آیه‌ی ۵۶ پسران را از آن خود و دختران را مال خداوند می‌دانستند. در آیه‌ی ۵۷ همین سوره آمده است،

«مشرکین دختران را از برای خداوند تعالی قرار داده و از دختر نفرت داشتند از این جهت همین که به یکی از آن‌ها بشارت دختر می‌دادند، درباره‌ی زن غیظ و غضب نموده و رنگش سیاه می‌شد که چرا زن برای او دختر زائیده است»

قابل توجه است که به غیر از قرآن هیچ‌گونه مدرک معتبری برای زنده به گور کردن دختر بچه‌ها به صورت سیستماتیک موجود نیست. در ضمن کشتار دختران زمانی منجر به رکود نسبی جمعیت و در نتیجه نابودی اعراب می‌شده است. اسلام شناسان توافق نظر دارند که دوران قبل از بعثت با ازدیاد شهرنشینی، افزایش تجارت و رونق بازار در شهرهای حجاز و مکه مصادف بوده است. ازدیاد شهرنشینی اما، وابسته به افزایش بارآوری نیروهای مولده، یا افزایش شاغلین در بخش کشاورزی است. زیرا با تشدید روند شهرنشینی، بخشی از نیروهای مولد از تولید در بخش کشاورزی باز می‌مانند. در مورد اولی سندی در دست نیست و در نتیجه می‌توان استدلال کرد که افزایش شهرنشینی فقط می‌توانسته نتیجه‌ی افزایش جمعیت در این دوران بوده باشد.

نگاهی به زندگی همسر دیگر پیامبر، جایگاه اجتماعی زنان اعراب در این دوران را اندکی روشن‌تر می‌کند. عایشه، با وجود خردسالی، یکی از معتبرترین منابع حدیث نبوی است. او در تقسیم قدرت نیز سهیم بوده است. برای نمونه او جنگ جمل را که به رهبری طلحه و زبیر بر علیه علی‌امام اول شیعیان سازمان‌دهی کرد و ناظر این نبرد سورا بر شتر و بر فراز تپه‌ای بود. رضا آیرملو در صفحه‌ی ۲۹۱ به احادیثی رجوع می‌کند که جایگاه فرودست اجتماعی زنان را در مقابل مردان تحکیم می‌کنند. برای نمونه سوره‌ی نساء (آیه‌ی ۲۴) و حدیث ابوسعید الهودری خواننده را آگاه می‌کنند که تصاحب اسیران جنگی مؤنث به عنوان غنائم و تجاوز به زنان، عرف اعراب پیش از اسلام نبوده و با پشتوانه‌ی دینی و توسط پیامبر مجاز شده است (صفحه‌ی ۲۶۲ ادامه). همین نکته را می‌توان در مورد فحش‌های اسلامی یا زن صیغه‌ای مدعی شد (صفحه‌ی

این پرسش اساسی است که آیا نهادینه شدن جایگاه اجتماعی زن در اسلام به عنوان زیر دست مرد (صفحه‌ی ۱۴۹)، مورد تصاحب مرد (صفحه‌ی ۲۴۵ ادامه)، کم عقل (صفحه‌ی ۵۱) و مقصر (صفحه‌ی ۱۴۷ ادامه) توسط ادیان توحیدی به عشایر عرب رسوخ کرده و به وسیله‌ی پیامبر اسلام در یک دوران گذار به مردسالاری از طریق دین اسلام تحکیم شده‌اند، یا عرف پذیرفته شده‌ی اعراب آن دوران بوده‌اند؟ اگر توضیح دوم درست بوده باشد، پس چه نیازی به "وحی الهی" بود؟ چه نیازی به تأکید مداوم در سوره‌ی نساء بود که زنان به جایگاه فرادست اجتماعی مردان حسادت نورزند؟

به نظر می‌آید که توضیح اولی به مراتب قانع‌کننده‌تر است. برای نمونه عشایر عرب بت‌های مؤنث به نام‌های اللات، العزی و مناها در حوالی مکه را نیز می‌پرستیدند. رودی پارت مستند به تاریخ طبری استدلال می‌کند که پیامبر اسلام حتا در لحظه‌ای نامطمئن پرستش آن‌ها را به مؤمنین سفارش می‌کند، به این گمان که آن‌ها دختران خداوند هستند. وحی بودن این گفته‌ها، بعداً مورد پرسش پیامبر قرار می‌گیرد و به عنوان آیه‌های غرانیکی یا شیطانی، از قرآن حذف می‌شوند. گویا که شیطان نازل شدن وحی به پیامبر را مختل کرده بوده است.<sup>۱</sup> پیامبر در سوره‌ی نجم آیه‌ی ۲۰ تا ۲۱ بعداً بت‌های مؤنث را در کل مردود می‌کند. استدلال قرآن جالب توجه است.

«بستایش بت‌ها اکتفا نکرده مذکر را برای خود و مؤنث را به خداوند تعالی نسبت داده می‌گویند ملائکه دختران خداوند تعالی هستند. اگر برای شما دختری باشد مکروه داشته یا او را بقتل می‌رسانید. با این حال این تقسیم قسمت ظالمانه است. خوب تقسیم نمی‌کنید».

این اسناد صحت ادعای متکلمین اسلامی را که "دین مبین" منجر به ارتقاع جایگاه اجتماعی زنان شده است مورد تردید قرار می‌دهد. این نتیجه را نیز می‌توان بدون هیچ‌گونه اشکالی در مورد ادعای کاذب اسلام‌یون در رابطه با زنده به گور کردن دختر بچه‌ها به صورت سیستماتیک در دوران قبل از اسلام نیز گرفت. برای نمونه سوره‌ی انعام آیه‌ی ۱۵۱ و سوره‌ی بنی‌اسرائیل آیه‌های ۳۱ زنده به گور کردن اطفال را

<sup>۱</sup> vgl., ebd. S. ۶۷

این تحریفات در زمانی اتفاق می‌افتد که شهروندان ایرانی عرب‌تبار در خوزستان و همسایه‌های ما در کشورهای عربی نیز، از دست این دین و حامیان آن به ستوه آمده‌اند. به بیان دیگر از نظر سیاسی ضروری است که بحث پیرامون دین اسلام متمرکز شود که کتاب "زن در گراداب شریعت" در این راستا به صورتی شایسته قدم بر می‌دارد.

نکته‌ی بعدی نقش غرب برای تحولات در کشورهای اسلامی است. رضا آیرملو "زندگی زنان در غرب و اروپا را مهم‌ترین پیام آور آزادی و برابری زنان به حساب" می‌آورد (صفحه ی ۱۱۰).

نگاهی به جنبش بابی‌ها و بررسی مباحث کنفرانس بدشت، منجر به تردید در صحت این تز می‌شود. یکی از سخنرانان این اجلاس قرت العین (طاهره) بود. او در لوای دین، مالکیت خصوصی بر کالا و زن را لغو و کشف حجاب کرد.<sup>۱</sup> من تا کنون مدرکی معتبر نیافته‌ام که جنبش بابی‌ها را متأثر از تحولات کشورهای اروپایی بدانند. بدون شک تأثیر کشورهای غربی را بر تحولات اجتماعی ایران از اواخر قرن نوزدهم به بعد نمی‌توان انکار کرد اما پدیده‌ی آزادی و برابری خواهی نتیجه‌ی شناخت انسان از حقوق طبیعی خود است. به همین دلیل نیز برابری و آزادی خواهی با حقوق جهان‌شمول طبیعی توصیف می‌شوند. نگاهی به تاریخ، جنبش آزادی و برابری خواهی را از مزدکی‌ها تا کنون چون خطی سرخ در تاریخ سیاسی ایران رسم می‌کند. تأکید بر خود پو بودن انگیزه‌ی آزادی و برابری در ایران برای مقابله با اسلاميون، بسیار مهم است، زیرا آن‌ها - همان‌گونه که رضا آیرملو نیز به گونه‌ای قانع کننده نقد کرده است - تساوی حقوق و تحقق ارزش‌های مدرن اجتماعی را وارداتی تلقی کرده و با سؤاستفاده از مباحث پست مدرنیسم آن‌را نفی می‌کنند.

نکته‌ی بعدی تشریح تعمیم نگرش اسلاميون قبل از انقلاب بهمن در ایران است. عموماً پیدایش جنبش اسلامی با بحران هویت توضیح داده می‌شود. یکی از نمایندگان شناخته

(۳۵۵). در این رابطه دو نکته مورد تأکید است. اول این که تجاوزه‌های موجود به زندانیان سیاسی توسط دژخیمان اسلامی پشتوانه‌ی شرعی دارند و نتیجه‌ی تحریف شریعت به وسیله‌ی آخوندهای موحش ایرانی نیستند. دوم این که مقوله‌ی اسلام راستین بحثی کاذب است، زیرا افکار عمومی را متوهم به اسلامی انسان‌گرا می‌کند که از قرآن، منابع دینی و تاریخ اسلام قابل استنتاج نیست.

این‌گونه که روشن است، اسلاميون اعراب را در دوران قبل از اسلام متهم به جهالت و بربریت می‌کنند که نقشی مترقی برای پیامبر اسلام بتراشند. نگاهی به هم‌زیستی ادیان متفاوت در این دوران، نقش پیامبر اسلام را مفهوم‌تر می‌کند. برای مقایسه همین الان یعنی در اوایل قرن ۲۱ اگر کتاب "زن در گراداب شریعت" به دست اسلاميون بیفتد، بدون تأخیر رگ گردن کلفت‌شان بیرون خواهد زد. اگر در موضع قدرت باشند، فوراً پی‌گیر تدارک فتوایی برای قتل محارب می‌شوند. اما اگر صاحب قدرت نباشند، به گلایه پرداخته و خواهان احترام به مقدسات "دین مبین" خواهند بود. جالب توجه است که پیامبر اسلام بعد از بعثت به مدت ۱۳ سال روزمره به ساکنین مکه توهین می‌کرد و دین آنان را قلابی می‌نامید. علی دشتی در کتاب ۲۳ سال از چندین تن یاد می‌کند که همچون او مبلغ توحید بودند.<sup>۱</sup> رودی پارت با استناد به قرآن اثبات می‌کند که اهالی مکه او را کهیم یا پیامبر قلابی می‌نامیدند.<sup>۲</sup> از این‌ها مهم‌تر، اهالی مکه با ادیان توحیدی مانند یهودیت و مسیحیت، آشنایی داشتند و با این اقوام به صورتی مسالمت‌آمیز زندگی می‌کردند. به بیان دیگر پدیده‌ی مدارا با ادیان دیگر جزو سازمان اجتماعی عشایر اعراب بوده و توسط دین اسلام مردود شده است. در نتیجه روشن می‌شود که ساکنین مکه در قرن هفتم از اسلاميون قرن بیست و یکم به مراتب اجتماعی‌تر بوده‌اند. طرح این نکات از نظر سیاسی بسیار مهم است، زیرا شوینیست‌های فارس، بحران سیاسی - دینی جمهوری اسلامی را مبدل به تضاد عرب و فارس کرده‌اند و اعراب را وحشی می‌نامند که از بحث پیرامون "دین مبین" به عنوان منبع استنتاج روابط اجتماعی و اخلاقی طفره روند.

<sup>۱</sup> vgl. Dashti, Ali (۱۹۹۷): ۲۳ Jahre - Die Karriere des Propheten Muhammad, Choubine, B./West, J. (Hrsg.), Aschaffenburg

<sup>۲</sup> vgl. Paret, Rudi, ebd., S. ۶۴

<sup>۱</sup> vgl. Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationsprozesse in einer "Islamischen Republik" - ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin, S. ۹۴f.

پرسش اساسی این است که چرا بحران هویت در ایران خود را در درجه‌ی بالاتر آگاهی تثبیت نکرد و مسبب تعمیم دیدگاه ارتجاعی اسلام‌یون شد. این پدیده به خوبی با شکست پروژه‌ی روشنگری از یک سو و، رابطه‌ی جامعه‌ی دولتی با جامعه‌ی غیر دولتی (جامعه‌ی مدنی) از سوی دیگر، قابل توضیح است.

صحت این تز مستند به شواهد تاریخی است. اوایل قرن بیستم روشنفکران متعهد تحت تأثیر میرزا فتحعلی آخوندزاده، در مجله‌ی ملانصرالدین به نقد شریعت و جایگاه زن در اسلام پرداختند. این پروژه به دلایل سیاسی که بررسی آن در مقاله‌ی "جنبش کارگری و سندیکای وابسته" در همین کتاب منتشر شده است، متوقف شد. بعد از سرنگونی رضا شاه، احمد کسروی یک تنه اقدام به نقد شیعه‌گری کرد. با قتل او این پروژه نیز خاتمه یافت. تشکیل کشور اسرائیل از یک سو و ترویج مباحث کاذبی چون "غرب زدگی"، دوباره اسلام‌یون را از مدارس و حوزه‌های علمیه به صحنه سیاست کشید. مورد توجه نیز محدودیت‌های اجتماعی است که جامعه‌ی سیاسی برای روشنفکران لائیک ایجاد می‌کرد، در حالی که اسلام‌یون به تبلیغ افکار ارتجاعی خود می‌پرداختند. حسینیه‌ی ارشاد برای مبارزه با "ارتجاع سیاه و سرخ" سازمان‌دهی شده بود. به عبارت دیگر نظام سلطنتی برای خنثی کردن کمونیست‌ها از یک سو و علمای شیعه از سوی دیگر، به "تفسیری مدرن" از اسلام نیازمند بود. همان‌گونه که در مقاله‌ی "بحران فقه سنتی و محدودیت‌های فقه پویا برای تحقق حقوق بشر در ایران" در همین کتاب بحث کرده‌ام، بحران فقه اسلامی نه تفسیری، بلکه ارگانیک است. به زبان ساده‌تر "افعی کبوتر نمی‌زاید" - نظام سلطنتی با سازمان حسینیه‌ی ارشاد ماری در آستین خود پرورد که به عمرش خاتمه داد.

به نظر من گزینش مبارزه‌ی مسلحانه نه مربوط به بحران هویت، بلکه متأثر از مبارزات جهانی ضد امپریالیستی و واکنشی به سیاست نظام سلطنتی بعد از کودتای ۲۸ مرداد و شکست نظام پارلمانی در ایران بود. شکست پروژه‌ی روشنگری و سرکوب جامعه‌ی مدنی در دوران سلطنت، منجر به این شد که اسلام‌یون بدون هیچ‌گونه رقیب نظری به میدان آمدند و مردم را در زمانی کوتاه برای سرنگونی حاکمیت و تشکیل جمهوری اسلامی بسیج کردند. من این پدیده را "توافق ناآگاه و فعال اجتماعی" نامیده‌ام که به

شده‌ی این طرح در آلمان محقق‌ی به نام باسام تیبی است. او مباحث "غرب زدگی" در "کشورهای اسلامی" را نتیجه‌ی "غلبه‌ی فرهنگ غربی" بر اسلام می‌داند و با رجوع به ماری میس آن را "بیماری فرهنگی" در "کشورهای اسلامی" می‌نامد. طبق این طرح جنبش اسلام‌یون نتیجه‌ی بحران هویت و واکنشی فرهنگی - تدافعی در مقابل غرب است.<sup>۱</sup> رضا آیرملو نیز بحران هویت را نتیجه‌ی "کشاکش فرهنگی و اقتصادی" (صفحه ۱۸۸)، "تضاد و تعارض بین سیستم زندگی کهنه و نو" (صفحه ۱۹۶) تفسیر می‌کند.

«جستجوی هویت، به صورت روگردانی از مدرنیسم و گرایش برای بازگشت به ریشه‌های سنتی و مذهبی بیشتر شد و نسل‌های جوان ناراضی را پیش از پیش به جستجوی هویت‌های نوع روستایی و نوع اسلامی واداشت.» (صفحه ۱۹۸).

رضا آیرملو تا آنجا پیش می‌رود که حتا «گسترش و اجتماعی شدن مبارزه‌ی مسلحانه علیه نظام حاکم در پایان دهه‌ی ۱۳۴۰ (را) تظاهر انفجاری این بحران فرهنگی و اقتصادی» (صفحه ۱۹۷) قلمداد می‌کند.

بحران هویت اما پدیده‌ای روحی - اجتماعی است که نه با ارزش‌های وارداتی از جوامع دیگر، بلکه با تحولات "جهان بیرونی" از یک سو و اقدام "جهان درونی" انسان برای گزینش هویتی جدید از سوی دیگر، مفهوم می‌شود. بحران هویت شخصی زمانی مبدل به بحران هویت اجتماعی می‌شود که مبانی پذیرفته شده‌ی جامعه متزلزل شوند. جالب توجه است که بحران هویت (شغلی، طبقاتی، دینی و ملی) در کشورهای مدرن خود را در درجه‌ی بالاتر آگاهی به صورت هویتی جدید، تثبیت می‌کند. ایجاد "جنبش‌های نوین اجتماعی" چون فمینیستی، محیط زیستی، آزادی جنسی و صلح طلبی و جهان شدن‌شان، نشانه‌ی گزینش هویت جدید در جوامع مدرن غربی اند. ایجاد فرهنگ متقابل، گسترش جامعه‌ی مدنی و به صحنه آمدن و حق طلبی شیوه‌های مطرود زندگی، چون همجنس‌گرایی، نتیجه‌ی تعمیم این هویت جدید است که فردیت را بیش از پیش به رسمیت می‌شناسد و منجر به افزایش مدارای اجتماعی می‌شود.

<sup>۱</sup> Tibi, Bassam (۱۹۹۱): Die Krise des modernen Islam - Eine vorindustrielle Kultur im wirtschaftlich-technologischen Zeitalter, München, S. ۲۴, ۷۶, ۳۱

خواننده القاء می‌کند که اسلام نیز نیازمند چنین تحولاتی است که جنبه‌ی دنیوی بگیرد و جنبش بنیادگرایی اسلامی در مقابل دنیوی شدن "دین مبین" سازمان یافته است. استفاده از این گونه واژه‌ها منجر به درک نادرست از دین اسلام می‌شود. با وجودی که اسلام نیز دینی سامی است، اما ترکیب دینی و نظم دنیوی آن به کلی با ادیان دیگر و بخصوص مسیحیت تفاوت دارد.

دوم این که شریعت در تشیع دوازده امامی طرحی "الهی - تطبیقی" است. به این ترتیب مجتهدین به وسیله‌ی تفسیر، طریقه‌ی زندگی مؤمنین و احکام دینی را از شریعت استنتاج می‌کنند. ناهم‌گونی شریعت و طریقت، تحت نام ضرورت احیاء دین میان مجتهدین مطرح می‌شود. کسانی که برای تنظیم روابط اجتماعی خود نیازمند منابع دینی هستند، اسلام‌یون نامیده می‌شوند و بس. مخالفت با اسلام‌یون دو دلیل دارد. دلیل اول از نظر اخلاقی - اجتماعی است. کسی که در قرن بیست و یکم برای تنظیم روابط اجتماعی خود نیازمند به تجربه‌ها، نوشته‌ها و گفته‌های عشایر قرن هفتم عربستان است، زمان و مکان نمی‌فهمد، نفسی مرتجع دارد، مسبب ایستائی اجتماعی می‌شود و نه تنها برای دیگران، بلکه برای خود نیز عامل خطر است. اسلام‌یون، با تفسیر منابع دینی، عاجزانه می‌کوشند که تفاوت‌های زمانی و مکانی دوران حجر و مدرن را برطرف کنند، "دین مبین" را در ساختار عشیره‌ای آن محفوظ بدارند، آن‌را به شهروندان تحمیل کرده و پروژه‌ی تعبدگرایی را تثبیت کنند. تمامی طرح‌های به ظاهر متفاوت، انگیزه‌ی تفسیری مقبول از "دین مبین" را دارند. چند نمونه: شریعت و طریقت (اقبال لاهوری و جوادی آملی)، اسلام و اسلام شناسی (علی شریعتی)، هسته و پوسته (مرتضی مطهری)، دین و معرفت دینی (محمد مجتهد شبستری) و ذاتی و عصری (عبدالکریم سروش). به قول معروف، دین همان دین است، تفاسیر اما متفاوت اند. جنبه‌ی دوم مخالفت با اسلام‌یون از نظر سازمان اجتماعی است. هرگاه قشری از جامعه، یعنی علمای دینی - چه با عمامه، یا با کراوات - موظف به تفسیر شریعت برای تنظیم روابط اجتماعی - دنیوی شوند، استقرار نهادی آن‌ها به عنوان کارشناس و قشری حاکم، اجتناب ناپذیر است و، حکومت آن‌ها را در پی خواهد داشت. طرح "جدایی کامل دین و سیاست" (صفحه ی ۲۳۰) پاسخی مناسب به اسلام‌یون است. اما دین اسلام نه تنها جنبه‌ی سیاسی دارد، بلکه نقشی اجتماعی نیز ایفا می‌کند و باید برای خنثا کردن آن، یا فردی

غیر از بررسی موارد فوق، نقد پشتوانه‌ی نظری چپ‌ها در ایران (مبارزه‌ی ضد امپریالیستی، راه رشد غیر سرمایه‌داری و تشکیل نظامی خلقی) را نیز در بردارد.<sup>۱</sup> رضا آیرملو نیز به صورتی حساس این پدیده را از تجربیات مبارزاتی استنتاج کرده است:

«به محض بازشدن هر روزنه‌ی خروجی، بی هیچ تردید و بدون آنکه قادر باشند به آنسوی روزنه و چطور و چرا و چگونگی‌اش فکر کنند، به سوی راه خروجی یورش می‌برند.» (صفحه ی ۲۱۵).

او در جایی دیگر تأکید دارد که بر اساس مجاهدت‌های افرادی چون شریعتی و مطهری بود «که بوسه زدن بر سنت‌های کهنه دوباره رسم شد، سنت‌گرایان بر موج جاری تحولات و جنبش و انقلاب سوار شدند، نسل‌های شیفته‌ی اسلام‌گرا چشم بسته و گوش بسته فرمان بردند، و عاشقانه سر به راهی نهادند که محصولی جز جمهوری اسلامی نداشت و نمی‌توانست جز این حاصلی داشته باشد» (صفحه ی ۲۷۵).

ناگفته نماند که تأکید بر صحت تز شکست پروژه‌ی روشنگری به عنوان عامل اساسی برای تشکیل جمهوری اسلامی، می‌تواند دیگران را متقاعد کند که اگر در راستای روشنگری قدمی بر نمی‌دارند، باری مانعی نیز ایجاد نکنند. متأسفانه طبق همان شرایط اجتماعی - سیاسی که مردم به دام اسلام‌یون افتادند، اکنون شوینست‌های فارس متوسل به هویت ملی شده‌اند و خواهان استقرار دوباره‌ی نظام سلطنتی در ایران اند.

نکته‌ی آخر، موضوع استفاده از واژه‌های متعددی چون "اسلام‌گرایان شریعت‌خواه و بنیادگرا" (صفحه ی ۷۲) یا "مسلمان مکتبی تسلیم شده به فرامین دینی" (صفحه ی ۵۹) است که مورد استفاده‌ی رضا آیرملو قرار می‌گیرند. در صفحه‌ی ۲۰ این کتاب رضا آیرملو به درستی توضیح می‌دهد که بحث نه بر سر تفسیر خوب یا بد، بلکه بر سر تفسیر در کل است. در این رابطه باید دو نکته را برجسته کرد. اول آن‌که پروژه‌ی بنیادگرایی در غرب، جنبشی ضد فرماسیون در مسیحیت بوده است که با انگیزه‌ی دنیوی شدن مؤمنین (سکولاریسم) تدارک دیده شده بود. استفاده از این واژه به

<sup>۱</sup> vgl, Feridony, F., ebd., S. ۳۰۹f.



شدن دین، نیز چاره جویی کرد. فعالیت روشنفکران متعهد و شریفی چون رضا آیرملو، برای این مشکل نیز پاسخی مناسب خواهد یافت.

کتاب "زن در گرداب شریعت"، بدون تردید نقش برجسته‌ای در تاریخچه‌ی روشنگری ایران ایفا خواهد کرد.